

ISSN: 2090 - 0449
www.kanhistorique.org

أول
دورية عربية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية
متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول 1429هـ
صدر العدد الأول سبتمبر 2008م

العدد 31 السنة التاسعة | مارس 2016 – جمادى الاول 1437

رقمية الموطن عربية الهوية عالمية الأداء

kanhistorique

موضوع العدد **التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات البيليوجرافية العالمية

- Academic Journals Database
- Access to Mideast and Islamic Resources, AMIR
- CORE: Open Access repositories
- Directory of Abstract Indexing for Journals, DAIJ
- Directory of Open Access Journals, DOAJ
- Directory of Open Access Scholarly Resources, ROAD
- Directory of Research Journals Indexing, DRJI
- Google Scholar
- Host Online Research Databases, EBSCO
- Journal Database - Zurich Open Repository and Archive
- Journal Guide- Research Square
- The researchBib Journal database
- Ulrichsweb
- WorldCat

مدرجة في الأدلة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

- Birmingham Public Library
- National Cheng Kung University Library
- NYPL (New York Public Library)
- OALib - Open Access Library
- OREGON Health & Science University
- San Francisco Public Library
- SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY
- Stanford University Libraries & Academic Information Resources
- State Library of New South Wales
- State Library of Queensland (Australia)
- The J. Paul Getty Trust
- The University of Texas at El Paso Library
- Toronto Public Library
- UCDAVIS University Library
- University of California
- University of Michigan
- University of Rochester
- University of South Australia
- Villanova University






# كان التاريخية

أول دورية عربية مُحكّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية ، وصدر العدد الأول منها في سبتمبر ( أيلول ) ٢٠٠٨

## دورية كان التاريخية

- تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.
- ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

## موضوعات الدورية

- الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.
- الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

## حقوق الملكية الفكرية



## الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

## أعداد الدورية متوفرة عبر:




دار ناشري للنشر الإلكتروني – الكويت
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
تأسست يوليو ٢٠٠٣
*www.nashiri.net*




أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
*www.archive.org*

### الترقيم الدولي المعياري للدورية


كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ، وحاصلة على الترقيم الدولي المعياري الموحد للدوريات:
**ISSN: 2090 – 0449 Online**


### الراعي الرسمي




سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير المعلومة العلمية حول الموضوعات التاريخية التي تهم الباحثين ، بأسلوب أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات البحث العلمي. وتستهدف السلسلة الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق البحث العلمي ، والإعلامي والمُعلم والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر الوعي التاريخي.

### علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.

### النشر الورقي

- يحق للكاتب إعادة نشر المقال (البحث) بصورة ورقية أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير.
- يحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.

### المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:
**mr.ashraf.salih@gmail.com**

### موقع الدورية على شبكة الإنترنت

لمزيد من التواصل بإمكانك مطالعة الدورية والأرشيف بالكامل على الموقع الإلكتروني بالإضافة إلى مزيد من التفاعل .. نحن بانتظاركم




**www.kanhistorique.org**
**www.historicalkan.co.nr**

# دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

## السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

### سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

**هيئة التحرير:**

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

**هيئة التحكيم:**

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

### البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.
- تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.
- يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.
- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

## إرشادات المؤلفين (الاشتراطات الشكلية والمنهجية)

ينبغي ألاّ يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

- **عنوان البحث:**

يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيسي.

**نبذة عن المؤلف (المؤلفين):**

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفة الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).

- **صورة شخصية:**

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

- **ملخص البحث:**

يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (١٠٠ - ١٥٠) كلمة.

البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

- **الكلمات المفتاحية:**

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

- **مجال البحث:**

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

- **المقدمة:**

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة.

- **موضوع البحث:**

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).

- **الجداول والأشكال:**

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

- **الصور التوضيحية:**

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)

- **خاتمة (خلاصة):**

تحتوى على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

- **الهوامش:**

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط "APA Style" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية (American Psychological Association)، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

- **المراجع:**

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ،

ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

## عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

## عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

## تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

## قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Microsoft Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.
- المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).
- ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

## حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

## الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس– يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، والشبكات الاجتماعية.

## المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى البريد الإلكتروني:

**info@kanhistorique.org**

- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:

**mr.ashraf.salih@gmail.com**

محتويات العدد


9 صورة المرأة في كتب الرحلة في عصر الحضارة الإسلامية
أ.د. أحمد علي السري • جامعة الإمارات – الإمارات

28 أصالة حقوق الإنسان في الإسلام خلال العصرين النبوي والراشدي
د. عبد الباسط المستعين • مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات – المغرب

41 المواطنة في الإسلام: مقاربة تاريخية
د. زكريا صادق الرفاعي • جامعة حائل – السعودية

53 السُّنَن الإلهية في التَّصرُّفات النَّبَوية: التَّدَرُّج في الدعوة الإسلامية أُنْمُوذَجًا
د. رَشيد كُهُوس • جامعة القرويين – المغرب

60 فن الحوار سبيل من سبل التواصل الاجتماعي: الواقع النبوي أنموذج
د. أحمد مُحَمَّد عبد الحميد مُحَمَّد • جامعة المنصورة – مصر

69 تأويل النص التاريخي.. الإمكانية والواقع: كتابة السيرة النبوية مثالاً
أ.د. صالح مُحَمَّد زكي محمود اللهيبي • جامعة الجزيرة – الإمارات

75 منهج أبي الفداء الحموي (ت. ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في كتابة السيرة النبوية
أ.م.د. رائد أمير عبد الله الراشد • جامعة الموصل – العراق

83 الهجرة النبوية الشريفة: الدوافع والطريق
د. خليل فياض مُحَمَّد الفياض (السعودية)، د. عبد المنعم يوسف الزبير • جامعة القضارف – السودان

91 مجد الدين الفيروز آبادي: أدواره الحضارية والفكرية وعلاقته باليمن (٧٢٩ – ٨١٧هـ/ ١٣٢٨ – ١٤١٤م)
د. علي عبد الكريم مُحَمَّد بركات • جامعة إب – اليمن

104 محاولة دراسة شخصية ابن خلدون النفسية والذهنية
طارق يشي • مختبر البيبليوغرافيا التاريخية والتوثيق للتراث المغاربي – المغرب

108 الدين والتعليم والتنمية: قراءة في تاريخ الحضارة الإسلامية
أ.د. بديع العابد • الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم (سابقًا) – الأردن

123 المستشرقون الفرنسيون وتحقيق التراث العربي الإسلامي: ألفرد أُكتاف بل أنموذجًا
مصطفى علوي • جامعة بشار – الجزائر

128 الوظائف السياسية للموالي في الدولة الأموية (٤١ – ١٣٢هـ/ ٦٦١ – ٧٤٩م)
رماش إبراهيم • باحث دكتوراه تاريخ إسلامي – الجزائر

138 الاختلافات المذهبية ودورها في تغذية النزاعات والحروب في التاريخ الإسلامي
د. عبد المجيد نوري • الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين – المغرب

146 أورانك زيب.. بقيَّة الخلفاء الراشدين
أحمد عبد الحافظ مُحَمَّد • مركز الحضارة للدراسات التاريخية – مصر

152 العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري في العصر العباسي: دراسة تاريخية تحليلية
أ.م. د. رشيد الطيف إبراهيم الحشماوي • جامعة تكريت – العراق

159 الدور الاستخباري للحمام الزاجل في الدولة الزنكية (٥٢١-٥٧٧هـ/١١٢٧-١١٨١م)
حيدر كتاب عبيس السلطاني • جامعة القاهرة – مصر

166 عرض أطروحة: السوس الأقصى منذ ظهور دعوة الموحدين حتى نهاية دولتهم (٥١٥ – ٦٦٧ هـ/ ١١٢١ – ١٢٦٨م)
عمر بكر مُحَمَّد قطب • جامعة المنيا – مصر

169 عرض أطروحة: أسواق اليمن منذ بداية القرن الثالث حتى القرن التاسع الهجري التاسع – الخامس عشر الميلادي
الحسين عادل أبو زيد مُحَمَّد • جامعة المنيا – مصر

172 ملف العدد: الأساطير المتعلقة بالقدس في كتابات الرحالة والمؤرخين المسلمين منذ الفتح الإسلامي حتى العهد العثماني
د. عمرو عبد العزيز منير • جامعة أم القرى – السعودية

# حضارتنا الكونية

د. هدى المجاطي

**درج المؤرخون على التأكيد على أهمية التأريخ لحفظ الذاكرة، لكن التاريخ بالمعنى الخلدوني يتجاوز هذا المفهوم إلى مفهوم آخر هو الاستعبار؛ أي أخذ العبرة من الماضي والاستفادة منه. ومن أسس كتابة التاريخ: اعتبار أخلاقي، اعتبار علمي، اعتبار حضاري، واعتبار موضوعي هدفه الوصول إلى الحقيقة.**



وتكمن أهمية التاريخ الإسلامي في كشفه لمجموعة من الحقائق؛ فقد ظل التاريخ العربي محجوبًا ومشتتًا، وبعد ظهور الإسلام، انتقلت الأمة العربية من وضعية خاصة معروفة إلى وضعية أرقى مُنح فيها للعقل مكانته.

ومن الحقائق التاريخية التي لا يمكن إنكارها أن الإسلام ظهر أول ما ظهر في صميم الجزيرة العربية، وأن العرب اتخذوه أساسًا بنوا عليه حياتهم وجعلوه دستورًا لهم، وأساسًا لبناء إنسانية جديدة. وهكذا أصبح الإسلام بالنسبة للمسلمين ولِمَنْ تبعهم، نظرتهم للحياة وتصورهم للوجود، والفكرة التي اتصلت بعقولهم ونفوسهم اتصالاً عميقًا، وكانت الناظم لهم أفرادًا وجماعات، حتى عُرفت في العالم وعرفوا بها، ولاسيما بعد أن انبثقت عن الإسلام حضارة شملت جميع آفاق الحياة الفكرية والنفسية والاجتماعية وغيرها.

وقد جاء الإسلام بالقيم الخالدة من تراث الديانات والنبوات والأهداف الإنسانية والغايات المشتركة بين الأمم والشعوب، وجاء بالمعتقدات التي تقيم إنسانية تقر حرية الأمم والأقوام، ورسم للإنسانية الصورة الكاملة للمثل الأعلى الإنساني. فالحضارة الإسلامية حضارة كونية ساهم فيها المسلمون وغير المسلمين الذين عاشوا في دار الإسلام، وأرقى منتوج لهذه الحضارة كان في خدمة الإسلام.

في هذا السياق، يأتي العدد الواحد والثلاثون من دورية كان التاريخية، لينفي أي تراجع على مستوى الاهتمام بالتاريخ والحضارة الإسلامية التي سعت إلى بناء شخصية إسلامية متفتحة، وللتأكيد على أنها من أرقى الحضارات في تاريخ البشرية.



ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# صورة المرأة في كتب الرحلة في عصر الحضارة الإسلامية

**أ. د. أحمد علي السري**

أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الإمارات – دولة الإمارات العربية المتحدة

## مُلَخَّصْ

تنطوي كتب الرحلة في التراث العربي الإسلامي على مشاهدات متنوعة للنساء تستحق العرض والدراسة، لاسيما وأن صور المرأة في التاريخ تُعَدّ أبرز المجسات الثقافية المعاصرة لمعرفة البنية الذهنية للمجتمعات ذات الصلة بدور المرأة ووضعها في المجتمع قديمًا وحديثًا. وتُعَدّ صور المرأة في كتب الرحلة كاشفة ليس فقط لثقافة الأقوام التي مر بها الرحَّالة، بل لذهنية الرحَّالة ووعيه الثقافي أيضًا. ويهدف هذا البحث إلى عرض صور المرأة التي وردت في كتب الرحالة المسلمين وإبراز المكونات الثقافية في أصقاع مختلفة من العالم القديم، تمتد بين الصين شرقًا وصقلية غربًا، وذلك في مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني تقع بين القرنين الثالث والسادس الهجريين، التاسع والثاني عشر الميلاديين، وهي فترة ظهرت فيها كتب رحلات عربية، تغطي معظم جهات العالم المعروف يومئذ. ويؤمل أن يسهم البحث في إبراز صور العلاقات الإنسانية في تلك الفترة، كما دونتها كتب الرحلة، وسيتولى البحث تحليل تلك الصور في ضوء الثقافة السائدة يومئذ والطموحات المعاصرة لعلاقات إنسانية أرقى بين الرجل والمرأة.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢١ نوفمبر ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ٧ فبراير ٢٠١٦

**كلمات مفتاحية:**

ابن فضلان، سليمان التاجر، ابن جبير، البغدادي، كتاب الاعتبار

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

أحمد علي السري. "صورة المرأة في كتب الرحلة في عصر الحضارة الإسلامية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٩ – ٢٧.

## مُقدِّمَةُ

تنطوي كتب الرحلة في التراث العربي الإسلامي على مشاهدات متنوعة للنساء تستحق العرض والدراسة، لاسيما وأن صور المرأة في التاريخ تُعَدّ أبرز المجسات الثقافية المعاصرة لمعرفة البنية الذهنية للمجتمعات ذات الصلة بصور المرأة قديمًا وحديثًا. وتُعَدّ صور المرأة في كتب الرحلة كاشفة ليس فقط لثقافة الأقوام التي مر بها الرحَّالة، بل لذهنية الرحَّالة ووعيه الثقافي أيضًا[1]. ومع أن ما تجود به كتب الرحلة من صور يبقى جزئيًا ولحظيًا بل ومحكومًا بوعي الرحَّالة وثقافته وبمصادفات طرق الرحلة، إلا أن كل هذا لا ينزع عن تلك الصور بعدها الاجتماعي ولا يبخسها حقها في الإفادة الثقافية، فصورة الإنسان الملتقطة بدهشة الغريب والعجيب والممتع تبقى لحظة ثقافية فارقة تشهد على أحوال وجودية للإنسان في الكون راصدًا ومرصودًا. ومع ذلك تخضع نصوص كتب الرحلة منهجيا كغيرها من النصوص للفحص والتأمل وتتبع نزعة المبالغة ورغبة الإدهاش في الوصف، لاسيما وقد انتبه القدماء لما يمكن أن تشتمل عليه روايات الرحَّالة من مبالغات، فقال الجاحظ (ت:٢٥٥هـ): "وذكر بعض الحكماء أعاجيب البحر وتزيد البحريين، فقال: البحر كثير العجائب، وأهله أصحاب زوائد، فأفسدوا بقليل الكذب كثير الصدق وأدخلوا ما لا يكون في باب ما قد يكاد يكون، فجعلوا تصديق الناس لهم في غرائب الأحاديث سلَّما إلى ادعاء المحال"،[2] ومع أن هذا القول لا يخص أدب الرحلة المكتوب الذي لم يتألق بعد في زمن الجاحظ، بل المتداول الشفهي، إلا أنه يبقى دعوة عامة للحذر من مبالغات أهل البحر جديرة بالتوقير، رغم الإشارة إلى قلتها، والبحريون مصطلح يفيد السفر البعيد، ولا يقتصر على البحر فقط.

وأحسب أن أقلام الباحثين لم تخض بعد في صور المرأة في كتب الرحلة، وهو ما نستدركه في هذا البحث بهدف التعرف على صور

المرأة وإبراز المكونات الثقافية في أصقاع مختلفة من العالم القديم، في مرحلة من مراحل التاريخ الاجتماعي الإنساني تقع بين القرنين الثالث والسادس الهجريين، التاسع والثاني عشر الميلاديين، وهي فترة ظهرت فيها كتب رحلات تغطي معظم جهات العالم المعروف يومئذ.

وبين أيدينا كتب الرحلات الأولى المهمة ذائعة الصيت التي تم إخراجها وتحقيقها، ومنها رحلات لرجال لم يعرف بعضهم إلا بكتاب رحلته فقط ومنهم سليمان التاجر وابن وهب القرشي، وهما من رحَّالة القرن الثالث الهجري، واشتملت الرحلتان على أوصاف للهند والصين وجزر المحيط الهندي، وقد تم إخراج الرحلتين في كتاب أطلق عليه أحد المحققين "رحلة السيرافي"،[٣] وهناك رحلة ابن فضلان المعروفة بـ"رسالة ابن فضلان، في وصف بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة " وهي أول رحلة مكتوبة بصورة مستقلة يمكن الوثوق بها كتبت في مطالع القرن الرابع الهجري، ثم جاء الشاعر الجواب أبو دُلَف الينبوعي الخزرجي، وهو من رجال القرن الرابع الهجري، فكتب عن رحلته من بخارى إلى بلاد الصين عبر بلاد القبائل التركية في وسط آسيا، فقدم صورا للمرأة أدهشته فساهمت في رسم صورة أشمل للمرأة في تلك الأصقاع.

وقد عَسُر على الباحثين تقديم سير ضافية موثوقة لمن ذكر آنفا لأنهم لم يعرفوا إلا بكتاباتهم تلك، لكن سيراً ضافية يمكن تقديمها لرحَّالة القرنين الخامس والسادس الهجريين، ومنهم ناصر خسرو الذي ارتحل في القرن الخامس الهجري (٣٩٤- ٤٨١/ ١٠٠٣-١٠٨٨) وكتب مشاهدات رحلته التي خرجت إلينا بعنوان" سفر نامة .. رحلة ناصر خسرو إلى لبنان وفلسطين ومصر والجزيرة العربية في القرن الخامس الهجري"، نقلها إلى العربية يحيى الخشاب وقدم فيها سيرة مفصلة لناصر خسرو وزمنه وعقيدته ومؤلفاته[٤]. وقد غشيته حالات اضطراب روحي وفكري دفعته للرحلة إلى الحجاز بحثًا عن يقين وسكون روحي. ورغم طول زمن رحلة ناصر خسروا التي استغرقت سبع سنوات مر خلالها في حواضر ومدن تعج فيها الحركة البشرية والأسواق مثل مدن العراق وبلاد الجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر، إلا أنه لم يسجل أية صور للمرأة تستحق التوقف عندها، باستثناء أخبار نزرة مقتضبة رواها سماعا، منها أنه في مدينة تنيس بمصر سمع عن علة صرع تصيب النساء، فقال: "وتصيب النساء هناك أحيانًا علة كالصرع، فيصحن مرتين أو ثلاثا، ثم يعدن بعد ذلك إلى صوابهن، وكنت قد سمعت بخراسان عن جزيرة تموء فيها النساء كالقطط" ، ولم يحاول تفسير ذلك أو يورد له سببًا.

وأثناء وصفه لقصر السلطان في القاهرة ذكر حجم وسعة القصر وتساءل عن عدد الخدم والنساء والجواري فيه، كما ذكر بالسماع عن امرأة تاجرة في القاهرة تملك خمسة آلاف قدر من النحاس الدمشقي، وأنها كانت تؤجر هذه القدور لجلب الماء من النيل. ولما كان في البصرة في طريق عودته إلى خراسان، سمع عن امرأة ثرية تملك مئات المراكب ولها عقل وحكمة" [٥]. كما أن ندرة صور المرأة تنطبق على رحلة الغرناطي، أبو حامد الأندلسي (٤٧٣-٥٦٥هـ/ ١٠٨٠-١١٧٠م) الذي أمضى ثلاثين عامًا في أواسط آسيا وأوربا ودون ذكرياته فيما بعد في كتاب سُمي "تحفة الألباب ونخبة الإعجاب"، أو "رحلة الغرناطي"، ولم يكثر من تقديم صور للمرأة، باستثناء خبرين يتعلق الأول بطول امرأة وعظم قوتها وأنها قتلت زوجها وهي تضمه إلى صدرها، والثاني يخبرنا عن شراء الرحَّالة شخصيًا جاريتين لنفسه من سوق العبيد بثمن بخس وكن في أعمار خمس عشرة سنة وثماني سنين والأخيرة أنجب منها ولدًا ومات.[٦] لكن مشاهداته فائقة الأهمية عند المقارنة بين مشاهداته ومشاهدات ابن فضلان قبله بما يناهز القرن [ وسنشير إليها لاحقًا ].

ثم إن صورًا متنوعة للمرأة تظهر ثانية في رحلة ابن جبير الأندلسي (٥٤٠-٦١٤هـ/١١٤٥-١٢١٧م) الذي تحتفي كتب التراجم بسيرته وتمدح كتابه المعروف بـ"رحلة ابن جبير"، وقد غطى بأوصافه مجالاً جغرافيًا ضخمًا بدأه من مصر مرورًا ببلاد الحجاز والعراق والشام ثم صقلية. وتتميز جدًا صور المرأة في "رحلة الطبيب والعالم الموسوعي عبد اللطيف البغدادي في مصر"، (٥٥٧-٦٢٦هـ/١٢٣١-١٢٦٢م) وعنوانها الأصلي "كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر"، والشيء نفسه يمكن قوله على صور المرأة في "كتاب الاعتبار" لأسامة بن منقذ (٤٨٨-٥٨٤هـ/ ١٠٩٥-١١٨٨م)، وهو كتاب يصنفه جمهور الدارسين بأنه كتاب رحلة في ثوب سيرة ذاتية لأسامة بن منقذ في بلاد الشام. وكان الأمير أسامة بن منقذ، من أمراء بيت الحكم في قلعة شيزر[٧] (شمال غرب حماة بسوريا، أديبًا ومحاربًا ورحَّالة، وتميز حضور المرأة عنده بملحمة الدفاع عن بلاد الشام زمن الحروب الصليبية.. ثم إن ابن جبير وابن منقذ والبغدادي متعاصرون لكنهم قدموا مشاهدات مختلفة لبلاد الشام ومصر تعلقت باللحظة التاريخية التي صادفها كل منهم وبزاوية المشاهدة التي اعتمدها كل منهم لنفسه.

وقد تم إهمال رحلة سلام الترجمان الذي عاش في القرن الثالث الهجري وعاصر الخليفة العباسي الواثق بالله (٢٢٧-٢٣٢هـ/٨٤١-٨٤٦م) الذي كلفه القيام برحلة إلى أواسط آسيا ليخبره عن حال سد يأجوج ويأجوج، وتُعَدّ رحلة سلام الترجمان أقدم رحلة جاء عنها نص مكتوب ورد في كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه المعاصر لسلام الترجمان،[٨] لكنه لم يحتو على ذكر للنساء، كما تم إهمال كتاب "عجائب الهند" أيضًا، لبزرك الرامهرمزي، المؤلف في القرن الرابع الهجري، لأن معظم مادة الكتاب التي دونها المؤلف تقوم على الرواية لا المشاهدة، ولأن أخبار النساء فيه لا تزيد عن ثلاثة أخبار منها خبران يدخلان مدخل الأسطورة والخرافة، وهما خبر جزيرة النساء، وخبر البشر الهجين من تناكح الإنسان والحيوان، وهناك خبر واحد واقعي يروي قصة فتاة شابة راودها عن نفسها ملاح في مركب السفر إلى الهند فأبت، ثم أخضعها الرجل عنوة لرغبته في هيجان للبحر فجائي، جعل باقي الركاب ينظرون لفعلته ولا يستطيعون له دفعًا.[٩]

ولكل كتاب من الكتب المشار إليها زمنه الخاص به، كما أن لكل رحَّالة عقله وزاوية مشاهداته. وبما أن مشاهدة الرحَّالة المسلمين قد

تمت في مجالين جغرافيين هما المجال الإسلامي والمجال غير الإسلامي فقد بدا مستحسنًا تقسيم المشاهدات المتعلقة بالمرأة إلى مجالين كي يمكن عقد مقارنة بين مجالي المشاهدة بعدئذ.

## أولاً: صور المرأة في مشاهدات الرحّالة في بلدان الترك والهند والصين

نود البدء بمشاهدات الرحّالة في البلاد غير الإسلامية لتوقع أن ترد صورًا للنساء غير مألوفة في ثقافات الهند والصين وأواسط آسيا، وسنستعرض تلك الصور بدءًا بالأقدم منها لبيان المتغير من الأحوال إن وجدت وسنحت فرصة للمقارنة.

### ١/١- صور المرأة في رحلتي سليمان التاجر وابن وهب القرشي:

كان سليمان التاجر تاجرًا كما يكشف اسمه، وكل ما يعرف عنه أنه تاجر عربي تنقل بين الموانئ التجارية واستقر في سيراف التي كانت يومئذ ميناء تجاريًا نشطًا على الشط الفارسي للخليج العربي، ولذلك فهو يعرف أيضًا بسليمان السيرافي. ورغم غياب أية أخبار عن سيرة الرجل إلا أن الثابت أنه ألف كتاب رحلته سنة ٢٣٧ للهجرة، ورغم عمله في التجارة إلا أنه يظهر في الكتاب على حظ من ثقافة انعكست في لغة الكتاب وطبيعة المشاهدات التي دونها. وكان ابن وهب القرشي سائحًا ثريًا يبحث عن أسباب القرب من ملك الصين، وعلى قلة صور المرأة الواردة في مشاهداته إلا أنها مميزة لصلتها العميقة بثقافة الهند والصين. ويرجع الجمع بين رحلتي سليمان التاجر وابن وهب القرشي إلى صلة أبي زيد السيرافي بالرحلتين، وأبو زيد من رجال القرن الرابع الهجري، شغف بأخبار الرحلات فتلقف ما كتبه سليمان وابن وهب وقام بضم ما كتبا في مخطوط واحد ووحيد تحتفظ به مكتبة باريس الأهلية، وبين أيدينا نص الرحلتين من إخراج المحقق عبد الله الحبشي سماه "رحلة السيرافي"[١٠]، والمقصود رحلة سليمان التاجر لغلبة نص سليمان الأصلي على نص ابن وهب، ثم لأن معظم أخبار النساء المستعرضة هنا وردت في رحلة سليمان التاجر، وهي رحلة بَحْرية قصدت الهند والصين. بدأها من سيراف مبحرًا صوب مسقط في عمان، ومن هناك عبر المحيط الهندي ومر بسواحل المليبار في الهند ثم أبحر صوب سرنديب ( سيريلانكا حاليًا)، ومنها إلى الصين.

ويظهر صاحب الرحلة في هذا الكتاب بؤرة مشاهدة فاحصة جمعت بين تجارب التجارة وشؤون الحكم وظواهر المجتمع في كل من الصين والهند، ومن الواضح أن معلومات الكتاب خلاصة مشاهدات طويلة ورحلات متكررة تمكن من خلالها سليمان التعرف على عادات أهل الصين والهند وقوانينهم، وهو ما يجعل مشاهدات الرجل قيمة للغاية لاسيما وأن بعض العادات المذكورة هنا لا تزال قائمة إلى اليوم، وبعضها اندثر بفعل التثاقف المعاصر.

ومن الغريب اللافت الذي رصده سليمان متعلقا بالمرأة، ذكره لامرأة تملك عدد ألف وتسعمائة من الجزر في بحر الهند، وان هذه الجزر عامرة بالناس والنارجيل[١١]، وقد نلحظ في هذا الوصف مبالغة في عدد الجزر، لكن الشاهد هو إثبات ثراء امرأة، وهو الملمح الثقافي المقصود بالوصف. وذكر أن الرجل في الجزر القريبة من سرنديب (سيريلانكا حاليًا) إن أراد "أن يتزوج لم يزوج إلا بقحف رأس رجل من أعدائهم، فإذا قتل اثنين زوج اثنتين، وكذلك إذا قتل خمسين زوج خمسين امرأة بخمسين قحفا"، وذكر سببًا لذلك هو كثرة أعدائهم[١٢]، واندهش سليمان لعلاقة نساء سرنديب بطقوس الموت فذكر أنه "إذا مات الملك ببلاد سرنديب صُيِّر على عجلة قريبًا من الأرض وعلق في مؤخرها مستلقيًا على قفاه يجر شعر رأسه التراب عن الأرض وامرأة بيدها مكنسة تحثوا التراب على رأسه "وتتفوه بعظات عن الحياة والموت .. وربما أحرق الملك فتدخل نساؤه النار فيحترقن معه وإن شئن لم يفعلن"[١٣]، أي أن الموت مع الزوج حرقا أمر اختياري وليس لازما كما شاع عن هذا الطقس تحديدًا.

وفي جزيرة تلي الجزر المملوكة لتلك المرأة سماها لنجبالوس، وهي جزر النيكابور الحالية، رأى سليمان الرجال والنساء عراة غير أن على عورة المرأة سترًا من ورق الشجر، وقد شاهدهم وهم يأتون بقوارب صغيرة إلى المراكب المارة فيبيعون ويشترون.[١٤] وفي موضع آخر تحدث سليمان عن جزيرة لنج يالوس، وأنها تقع بعد بحر هركند وذكر أنهم " قوم لا يلبسون الثياب" ثم ذكر رواية أن نساء هذه الجزيرة لا يشاهدن وأن الرجال فقط يخرجون إليهم بزواريق للبيع والشراء.[١٥] ولعل في الأمر خلطًا بين جزيرة وأخرى. لكن المشترك بين الوصفين هو العري، أما المختلف فهي المشاهدة، ففي الوصف الأول شاهد سليمان عري النساء وهو مما يستوقف نظر التاجر المسلم، وقد وصفه بوضوح، وفي المرة الثانية يروي عن غيره خبر عري النساء دون مشاهدة.

وفي حديثه عن عادات أهل الصين طعامهم وشرابهم وملبسهم ونظافتهم استوقف نظر سليمان أن نساء الصين، " يكشفن رؤوسهن ويجعلن فيها الأمشاط، فربما كان في رأس المرأة عشرون مشطا من العاج وغير ذلك والرجال يغطون رؤوسهم بشيء يشبه القلانس"[١٦]، وما تزال هذه الصورة قائمة إلى اليوم، لكن يبدو أن عادة استعمال الأمشاط للإمساك بالشعر أو تزيينه على هيئة ما جميلة، لم يكن قد شاع في سواحل الخليج العربي وبغداد، لستر النساء شعورهن في الغالب. وقد وصف سليمان الصورة دون تعليق، لكننا نعرف اليوم أنها من الزينة المستعملة وقد شاعت في كل مكان، فالنساء يصففن شعورهن باستخدام أمشاط مختلفة الألوان والأشكال للحصول على هيئة الشعر المطلوبة، ولا يتصور غير ذلك في زمن مشاهدات سليمان التاجر.

وفي الهند تعجب سليمان من ممالكها الساحلية وقوتها وثروتها فذكر مملكة الطافق وقال عن نسائها "ونساؤهم بيض أجمل نساء الهند"[١٧]، وفي هذه الملاحظة انكشاف لمعايير الجمال في ثقافة سليمان التاجر، وأن البياض جزء من صورة الجميل، وهي قيمة في ثقافة الجمال العربية ما تزال مستمرة إلى اليوم. وفي المقارنة بين عادات الهند والصين مما يتصل بالمرأة يقول سليمان" وأهل الهند والصين إذا أرادوا التزويج تهانوا بينهم ثم تهادوا ثم يشهرون التزويج بالصنوج والطبول. وهديتهم من المال على قدر الإمكان".[١٨] وفي الهند

يذكر سليمان أخبارًا لها صلة بقيم المجتمع الأخلاقية المتصلة بعلاقة المرأة والرجل فيقول: "إذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغت فعلها وعلى الباغي بها القتل في جميع بلاد الهند، وإن زنى رجل بامرأة، اغتصبها نفسها، قتل الرجل وحده، فإن فجر بامرأة على رضىً منها قتلا جميعا".[١٩] وعن عادات أهل الصين والهند المتصلة بمعاشرة النساء يقول: "ولا يغتسل الهند ولا الصين من جنابة.. والهند لا يأتون النساء في الحيض ويخرجوهن عن منازلهم تقززًا منهن والصين يأتونهن في المحيض ولا يخرجونهن".[٢٠]

ومما ألحقه أبو زيد السيرافي مما سمعه عن أهل الصين إخباره عن "ديوان الزواني"، والحديث عن نساء لا يرغبن في الإحصان ويرغبن في الزنا، وهي مهنة ممارسة البغاء، ومن الواضح أنها كانت مهنة مربحة، لذلك نُظِّمت ومنحت المرأة ترخيصًا وهو "خيط فيه خاتم نحاس مطبوع بخاتم الملك" ثم تسجل رسميًا في "ديوان الزواني"، وتلزم بدفع مبلغ سنوي لبيت المال. ولأن الزنا غير مقبول وتنكره كل الثقافات تقريبًا، إلا أن هذه التي ترغب في امتهانه يزول عنها الإنكار بعد حصولها على الترخيص، ولا يجوز لهن التزوج بعد ذلك ومَنْ تزوجها فعليه القتل. وقد ذكر لهذا الترخيص الرسمي سببًا، كما وصف طرق عرض النساء لأنفسهن ومن هم زبائنهن فقال: "فهذه الطبقة من النساء يرحن بالعشيات عليهن ألوان الثياب من غير استتار فيصرن إلى من طرا إلى تلك البلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين، فيقمن عندهم وينصرفن بالغدوات، ونحمد الله على ما طهرنا به من هذه الفتن".[٢١]

والخبر عن ديوان الزواني من زيادات أبي زيد السيرافي على رحلة سليمان التاجر، ولذلك جاءت صياغته مختلفة ومنه الفقرة الأخيرة التي فيها "حمدا لله على الطهارة"، وهي لغة تختلف كلية عن لغة سليمان التاجر الذي وصف مشاهداته بحياد ملفت ولم يلحق بأي وصف مدحًا ولا ذمًا، وهي حالة تستوقف النظر وتحض على التقدير، ولسنا نجد لها تبريرًا سوى الرحلة والتجارة، ومعاشرة الثقافات، وكل ذلك يصقل الوعي ويهيؤه لاحترام ثقافات الآخرين. أما السيرافي أبو زيد فلم يرتحل بل سمع أخبار البحريين في بيئته الثقافية وليس غريبًا أن تصدمه أخبار ديوان الزواني فيشكر الله على تطهير المسلمين من تلك الفتن.

أما ما ورد من مشاهدات لابن وهب القرشي التي وردت رحلته مروية بقلم أبي زيد السيرافي، متصلاً بالمرأة فخبر واحد فقط لكنه يكشف لونًا مشهورًا من ثقافة الهند يومئذ تمارس فيه الفتاة البغاء لصالح المعبد، وهو حديث مشهور في الثقافة الهندية، ويُعَدّ تسجيله في كتاب رحلة عربي في ذلك الوقت سابقة معرفية لعلها الأقدم في الثقافة العربية. يذكر ابن وهب "وللهند ضروب من الشرائع يتقربون بها فيما زعموا إلى خالقهم جل الله وعز عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، منها أن الرجل يبتني في طرقهم الخان للسابلة ويقيم فيه بقالا يبتاع المجتازون منه حاجتهم، ويقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجرئ عليها لينال منها المجتازون، وذلك عندهم مما يثابون عليه، وبالهند قحاب يعرفون بـ"قحاب البد"، والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذرًا وولد لها جارية جميلة أتت بها البد وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له ثم اتخذت لها في السوق بيتا وعلقت عليه سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم ليصرف في عمارة الهيكل"[٢٢]. وما سماه الرحَّالة هنا " قحاب البد" يجرى تداوله في الزمن الحديث بمصطلح " البغاء المقدس" أو "عاهرات المعبد".

**٢/١- صور المرأة في رحلة ابن فضلان:**

كان ابن فضلان[٢٣] فقهًا تقيًا في بلاط الخليفة العباسي المقتدر بالله (٢٢٧-٢٣٢هـ/٨٤١-٨٤٦م) وقع عليه الاختيار ليرافق وفد الخليفة الديبلوماسي إلى ملك البلغار أو الصقالبة[٢٤]، وهي دولة قامت في الحوض الأوسط من نهر الفولجا (إتل قديمًا)، وأسست عاصمتها في الجانب الشرقي من نهر الفولجا الأوسط، وكانت فيما يبدو عاصمة تجارية نشطة يفد إليها تجار مملكة الخزر وتجار الروس وكذلك المسلمين[٢٥]، وأطلالها ما تزال قائمة بالقرب من مدينة قازان اليوم جنوب موسكو. وكان ملك البلغار قد أرسل رسالة إلى الخليفة المقتدر بالله العباسي لطلب العون في مواجهة ملك الخزر، ويبدو من الرسالة أيضا أنه كان قريب عهد بالإسلام[٢٦] وأنه وقومه يريد التفقه في الدين وتوطيد العلاقة مع الخلافة ليتقوى بها في مواجهة مملكة الخزر[٢٧].

كتب ابن فضلان رسالته في الربع الأول من القرن الرابع الهجري، الثلث الأول من العاشر الميلادي، بعد عودته من رحلته الديبلوماسية التي انطلقت من مدينة السلام (بغداد) ومرت ببلاد إيران ووصلت إلى نهر جيحون وبخارى ودخلت بلاد الجرجانية وخوارزم، ثم بلاد الترك ثم وصلت إلى بلاد البلغار. لم يلتفت ابن فضلان إلى بلاد إيران الواسعة وما بين النهرين فهذه مألوفة ومعروفة، بل اختار أن يبدأ تسجيل مشاهداته من بلاد العجم (خوارزم والجرجانية تحديدًا)، فمن خوارزم يبدأ ابن فضلان أوصافه الممتعة، لبلاد العجم (خوارزم) ثم من يخرج من خوارزم صوب الشمال ويدخل بلاد الترك في طريقه إلى مملكة البلغار.

ومن صور المرأة التي أدهشته أن المرأة عند بدو الأتراك "الغزية" لا تستر شيئًا من جسدها وهي جزء من صورة لعامة أفراد هذه القبيلة رسمها ابن فضلان قائلاً: " وهم كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل ولا يعبدون شيئًا، ويسمون كبراءهم أربابًا، وهم لا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، ونساءهم لا تستتر من رجالهم ولا من غيرهم، وأن المرأة عندهم لا تستر شيئًا من بدنها عن أحد من الناس"[٢٨]. ثم ذكر أنهم نزلوا يومًا على رجل من هؤلاء وكانت امرأة الرجل تجلس معهم، وتحدثهم وفي أثناء ذلك "كشفت فرجها وحكته" وهم ينظرون فستروا أوجههم واستغفروا الله، فضحك زوجها وقال "تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه، فلا يوصل إليه، خير من أن تغطيه وتمكن منه"[٢٩]. غير أنه يشهد لهم مع ذلك بأنهم لا يعرفون الزنا، ومن فعل ذلك شقوه

نصفين وذلك بإدناء فرعي شجرتين يربط بهما ثم يترك الفرعان ليعودًا إلى قوامهما فينشق الزاني نصفين[٣٠]. كما ذكر عادات الزواج عندهم وقال "ورسوم تزويجهم هو أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه :إما ابنته أو أخته أو بعض من يملك أمره على كذا وكذا ثوب خوارزمي، فإذا وافقه حملها إليه وربما كان المهر جمالاً أو دوابًا أو غير ذلك، وليس يصل الواحد إلى امرأته حتى يوفي الصداق الذي قد وافق وليها عليه فإذا وفاه إياه جاء غير محتشم حتى يدخل إلى المنزل الذي هي فيه، فيأخذها بحضرة أبيها وأمها وإخوتها فلا يمنعونه من ذلك"[٣١] (..). وذكر أن من عاداتهم أيضًا أن الولد في حال موت أبيه يتزوج امرأة أبيه ما لم تكن أمه.[٣٢]

بعد سبعين يومًا من مغادرة الجرجانية وصل ابن فضلان إلى مقصده، بلاد الصقالبة، وهي بلاد البلغار، فاستقبلوا على أحسن وجه، ومن صور المرأة التي وقف عليها ابن فضلان واستحقت انتباهه، حضور زوجة ملك البلغار مع وصيفاتها طقس استقبال وفد الخلافة، وعلق على ذلك بأن تلك عادتهم وهذه سنتهم وزيهم. وبعد تسلم زوجة الملك للهدايا من الوفد نثرت عليها النساء الدراهم ثم انصرفوا من المجلس.[٣٣] لكن أكثر الصور إدهاشًا لابن فضلان رؤيته للنساء والرجال يغتسلون عراة في النهر، ومع ذلك فهم "لا يزنون بوجه ولا سبب" ومن زنى منهم رجل أو امرأة أوثقوه بالحديد ثم قطعوه بالفأس من رقبته إلى فخذيه.. ثم يعلق كل قطعة منه ومنها على شجر".[٣٤] وذكر ابن فضلان أنه حاول جهده إقناع النساء بالتستر من الرجال في السباحة، فما قدر على ذلك. ولعل هؤلاء كانوا من مسلمي البلغار لحرص ابن فضلان على سترهم، ولعلهم من غير المسلمين وأراد أن يقدم لهم نصحًا، لكنها تبقى ملاحظة مهمة على حالة ثقافية ضاربة في القدم وما تزال تجلياتها حاضرة في الثقافة الأوروبية إلى اليوم رغم تبدل أشكال النظر إلى جسد المرأة من يومئذ وفي عصرنا. وفي مشاهدات ابن فضلان هذه وربطه بين عدم ستر المرأة شيئًا من جسدها وانعدام الزنا إسقاط ثقافي مهم، وله صلة بالخيال الجنسي المتصل بجسد المرأة، فجوهر الثقافة الإسلامية كما رسخت في الأذهان تقوم على عزل مجالي الرجل والمرأة سدًا للذريعة ودفعًا للفتنة، وهي حال ما تزال قائمة إلى اليوم، بينما يجد ابن فضلان جسد المرأة وعورتها متاحين للنظر، ويشيد بكون الفاحشة في العموم لا تقع رغم ذلك.

وفي وصف آخر للنساء يبرز الفوارق الثقافية المتصلة بأدوار النساء، وصف أبن فضلان عادات بلاد البلغار عند الموت ومنها أن النساء لا يبكين على الميت بل الرجال، وأن أرملة المتوفى لا تتزوج ثانية إلا بعد مرور سنتين.[٣٥] لكن أغرب الصور التي صادفت ابن فضلان هي طقوس دفن الميت عند قوم من التجار كانوا يفدون إلى بلاد البلغار عرفوا بالروسية، "ورأيت الروسية وقد وافوا في تجارتهم، ونزلوا على نهر إتل".[٣٦] في مشاهداته للروسية كما رآهم تجارًا في بلاد البلغار، ومنها تجارة العبيد والجواري، ذكر ابن فضلان أن الروسية يسكنون جماعات في بيت واحد وأنهم لذلك يطؤون جواريهم دون ستر من بعضهم، وربما دخل تاجر ليشتري جارية محددة فوجدها تحت سيدها فلا يزول عنها حتى يقضي وطره منها.[٣٧]

وأغرب وصف قدمه ابن فضلان يتعلق بطقوس الموت للرؤساء وكبار القوم عند الروسية، وعلاقة المرأة بطقوس الموت تلك. فحين يموت أحد كبار القوم، يدفن هذا الميت أولاً في قبر احتياطي لمدة عشرة أيام، يتم خلالها تجهيز ثياب الموت، وشرب النبيذ من ثلث مال المتوفى، وتسأل الجواري ويسأل الغلمان إن كان أحدهم يريد الموت معه، وفي حالة الميت الكبير الذي يصفه هنا ابن فضلان فإن إحدى جواريه أعلنت رغبتها في أن تموت معه، ولا يجوز لها التراجع قط، ثم تأتي طقوس متعلقة بالجارية والدفن، فأما الجارية التي ستدفن معه فتوكل لامرأتين تهتمان بها، ثم تقضي أيامها الباقيات في الشرب والغناء وهي فرحة مستبشرة،[٣٨]، وعند اليوم العاشر، تحضر إلى النهر حيث ترسو سفينة المتوفى، ثم تتم استعدادات الحرق وهو بعد في قبره، ثم يُخرج من قبره ويلبس الثياب ويزين ثم يُحمل إلى مقصورة السفينة ويضعون إلى جانبه النبيذ والفاكهة والريحان، وهي إشارة إلى اعتقادهم بالحياة بعد الموت، وقد فصل ابن فضلان في الطقوس كلها وكيف تتم، وقد شاهد كل ذلك بنفسه، لكن الأغرب في هذا الطقس هو أن الجارية التي قبلت أن تموت معه حرقًا تدور على بيوت أصدقائه واحدًا واحدًا فيَطَؤُهَا جميعهم ويقولون لها "قولي لمولاك إنما فعلت هذا من محبتك".[٣٩]

ولنترك ابن فضلان يكمل الوصف الغريب لنعيش جو نصه ونفسه: "فلما كان وقت العصر من يوم الجمعة جاءوا بالجارية إلى شيء قد عملوه مثل مَلْبَن الباب[٤٠] فوضعت رجليها على أكف الرجال وأشرفت على ذلك الملبن، وتكلمت بكلام، فأنزلوها. ثم أصعدوها ثانية ففعلت كفعلها في المرة الأولى، ثم أنزلوها واصعدوها ثالثة، ففعلت فعلها في المرتين. ثم دفعوا إليها دجاجة فقطعت رأسها ورمت به وأخذوا الدجاجة فألقوها في السفينة. فسألت الترجمان عن فعلها فقال: "قالت في أول مرة اصعدوها: هو ذا أرى أبي وأمي، وقالت في الثانية: هو ذا أرى جميع قرابتي الموتى قعودًا، وقالت في المرة الثالثة: هو ذا أرى مولاي قاعدًا في الجنة والجنة حسنة خضراء، ومعه الرجال والغلمان وهو يدعوني فاذهبوا بي إليه، فمروا بها نحو السفينة فنزعت سوراين كانا عليها، ودفعتهما إلى المرأة التي تسمى ملك الموت وهي التي تقتلها. ونزعت خلخالين كانا عليها ودفعتهما إلى الجاريتين اللتين كانتا تخدمانها وهما ابنتا المرأة المعروفة بملك الموت. ثم اصعدوها إلى السفينة ولم يدخلوها إلى القبة. وجاء الرجال ومعهم التراس والخشب ودفعوا إليها قدحًا نبيذًا فغنت عليه وشربته. فقال الترجمان إنها تودع صواحباتها بذلك. ثم دفع إليها قدح آخر فأخذته وطولت الغناء، والعجوز تستحثها على شربه والدخول إلى القبة التي فيها مولاها فرأيتها وقد تبلدت وأرادت دخول القبة، فأدخلت رأسها بينها وبين السفينة فأخذت العجوز رأسها وأدخلتها القبة ودخلت معها. وأخذ الرجال يضربون بالخشب على التراس لئلا يسمع صوت صياحها فيجزع غيرها من الجواري ولا يطلبن الموت مع موالهن. ثم

دخل إلى القبة ستة رجال فجامعوا بأسرهم الجارية ثم أضجعوها إلى جانب مولاها وأمسك اثنان رجليها واثنان يديها وجعلت العجوز التي تسمى ملك الموت في عنقها حبلاً مخالفًا ودفعته إلى اثنين ليجذباه، وأقبلت ومعها خنجر عريض النصل فأقبلت تدخله بين أضلاعها موضعا وتخرجه والرجلان يخنقانها بالحبل حتى ماتت"[٤١]. بعد ذلك يصف ابن فضلان كيفية إحراق السفينة وفيها الجارية المقتولة ومولاها المتوفى وما وضع فيها من متاع.

ونخلص إلى أن الثقافة الإسلامية لابن فضلان بالإضافة إلى مستوى التحضر التي كانت عليه بغداد حيث عاش، كانتا الضابطتين لمشاهداته والملهمتين لأحكامه، وقد برزت هذه الأحكام في الوصف العام، مثل قوله "أنهم كالحمير الضالة لا يدينون بدين ولا يستنجون من غائط وأن نساءهم لا يستترن من رجالهم"، وفي الحكم الأخير إشارة إلى الفارق الثقافي بينه وبين ما يشاهد، لكنه بعد ذلك يستمر في عرض المشاهدات معتمدًا على بداهة المخالفة والاستنكار لما يشاهد ويصف. وتجدر الإشارة هنا إلى؛ أن هذه الصور اختفت بعدئذ ولم تظهر في رحلة الغرناطي أبو حامد الأندلسي الذي زار هذه الجهات بعد مائة عام واستوطنها لما يزيد عن ثلاثة عقود، وبعد انعدام هذه الأوصاف اللافتة لأي مسلم عند الغرناطي وحضور أوصاف الجواري وأسواقهن بدلاً من ذلك دليلاً على أن تلك الجهات في أواسط آسيا قد تغيرت سماتها الثقافية خلال قرن من الزمان وأن كثيرًا من ملامح الثقافة الإسلامية حل محل السمات التي صادفها ابن فضلان.

**٣/١- المرأة في رحلة أبي دُلَف الينبوعي الخزرجي:**

تفيد سيرة أبي دُلَف المبثوثة باختصار في عدد يسير من المصادر، أنه عاش في القرن الرابع الهجري ولا يعلم له تاريخ ولادة ولا وفاة. ويرجح كراتشكوفسكي أنه، وبحكم إجادته الشعر، كان يمدح بشعره الأكابر ويتقرب منهم وهذا ما أوصله إلى الأمير الساماني نصر بن أحمد[٤٢]، كما أنه كان يعشق التجول والترحال فاشتهر بذلك أيضًا، قال عنه معاصره ابن النديم "وكان جوالة"[٤٣] ووصفه الثعالبي بأنه كان من أهل "الإطراب والاغتراب وركوب الأسفار الصعاب في خدمة العلوم والآداب"[٤٤] وقال عنه القزويني "كان سياحًا"،[٤٥] ونقل عنه في كتابيه "آثار البلاد وأخبار العباد" و" عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات".

والثابت أنه كان مقربًا في بلاط الأمير الساماني نصر بن نوح، وهي اللحظة التاريخية التي مكنته من السياحة والتجوال، فقد ذكر أنه خرج مرافقًا لوفد صيني قدم إلى الأمير الساماني نصر بن نوح لخطبة ابنته لملك الصين رغبة في مصاهرته، فلما لم يوافق الملك الساماني على ذلك جرى الاتفاق مع الوفد على أن يزوج الملك الساماني أحد أبنائه من ابنة ملك الصين. وقد رافق أبو دُلَف هذا الوفد إلى الصين وسجل فيما بعد مشاهداته لهذه الرحلة في الكتاب المسمى "الرسالة الأولى" التي احتوت أخبار رحلته من بخارى عاصمة السامانيين إلى عاصمة الصين عبر أواسط آسيا أو تركستان الغربية والشرقية، وبعد وصوله إلى الصين انحدر جنوبًا إلى الهند، وأخبار هذه الرحلة هي التي سنستعرضها هنا لتوفرها بين أيدينا في كتاب مطبوع ومحقق، بينما تعذر الحصول على الرسالة الثانية، وفيها مشاهدات رحلته إلى أذربيجان وأرمينيا وإيران.[٤٦]

في طريقه إلى الصين وصف أبو دُلَف القبائل التركية، ولم تتضمن الرسالة الأولى أية أوصاف لغير القبائل التركية ومنها قبائل البجناك، بالجكل، الخرلخ، الخطلخ، وقبيلة الختيان وهي قبائل تذكرها كتب الجغرافيا والبلدان بكونها قبائل تركية ومواقعها أواسط آسيا، في المساحة الممتدة بين مملكة الخزر وشمال الصين، وجميع هذه القبائل التي مر بها تقع خارج حدود ديار الإسلام، ولم تكن مسلمة أيضًا. ورغم أن مسار رحلة أبي دُلَف قد حير الدارسين ودار حولها جدل كبير،[٤٧] إلا أن ما يهمنا هي المشاهدات التي سجلها مما يتصل بالمرأة خصوصًا.

وأول القبائل التي يرد لنسائها ذكر هي قبيلة "البجناك"، وكان ابن فضلان قد وصفها في طريقه إلى بلاد البلغار ولم يرد لنسائها عند ابن فضلان ذكر. أما أبو دُلَف الذي ذكر أنه مر ببلاد هذه القبيلة في طريقه المتجه شرقًا، فقد تهيأ له أن يشاهد صورًا للمرأة، فذكر أن رجال هذه القبيلة "همج يغير بعضهم على بعض ويفترش الواحد منهم المرأة على ظهر الطريق"[٤٨]، وفي قبيلة بالجكل، وجد أن الرجل يتزوج "بابنته وبأخته وسائر محارمه، وليسوا مجوسا، ولكن هذا مذهبهم في النكاح"[٤٩]، وحين وصل إلى قبيلة الخرلخ، ذكر أن "البغي والجور بينهم ظاهر ويغير بعضهم على بعض، والزنا بينهم ظاهر غير محظور، وهم أصحاب قمار، يقامر الواحد صاحبه في امرأته وابنته وأمه" ويقول: "إن الجمال في نسائهم ظاهر، وكذلك الفساد، وهم قليلو الغيرة تجيء امرأة الرئيس فمن دونه أو ابنته أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد فتعترض الوجوه، فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها وأنزلته عندها وأحسنت إليه وتصرف زوجها وولدها وأخاها في حوائجه ولم يقربها زوجها مادام من تريده نازلا عندها إلا لحاجة يقضيها ثم ينصرف وهي من تختاره في أكل وشرب وذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره".[٥٠]

وينبغي التعليق على حكم أبي دُلَف هنا فيما يتعلق بالزنا، فجميع مشاهدات الرحَّالة، ومنها مشاهداته هو عندئذ، تنقل أن الزنا جرم عاقبت عليه كل الثقافات، لكن قول أبي دُلَف في أن الزنا في هذه القبيلة غير محظور، ينبغي أخذه ببعض الحذر، فهو الاستثناء في كل مشاهدات الرحَّالة شرقًا وغربًا، ولعل أبا دُلَف قد بالغ في استنتاج هذا الحكم من طبيعة الحياة الاجتماعية الجارية وفيها قدر من البدائية وعدم الانضباط مقارنة بثقافة المجتمعات الإسلامية، ولعلها من مسموعات أبي دُلَف لا من مشاهداته، والمسموعات تعتريها المبالغة التي يتبادلها الناس عن الأقوام للشماتة والتعيير وتمجيد الذات دون تثبت، لكن وصفه للمرأة التي تخرج للطريق لاختيار رجل تعاشره لا يبدو أنه يدخل ضمن مفهوم الزنا، وقد كان هذا السلوك معروفًا عند العرب في الجاهلية لطلب الولد الصبوح القوي البنية وعرف بنكاح "الاستبضاع".

وحين وصل أبو دُلَف إلى قبيلة الخطلخ ذكر أنهم "يتزوجون الأخوات، ولا تتزوج المرأة أكثر من زوج واحد، فإذا مات لم تتزوج بعده، ولهم رأي وتدبير، ومَنْ زنا في بلدهم أحرق هو والتي يزني بها، وليس لهم طلاق، والمهر جميع ملك الرجل (..) وملكهم ينكر الشر ولا يتزوج فإن تزوج قُتل".(٥١) أما قبيلة "الختيان" وهي آخر قبيلة يرد للنساء ذكر فيها، يقول أبو دُلَف بأنهم "يتزوجون تزويجًا صحيحًا وأحكامهم أحكام عقلية تقوم بالسياسة وليس لهم مَلِك".(٥٢) وآخر صور للنساء تأتي من الصين، وهي صورة اجتماعية لأعراس بنات الملوك، فذكر أبو دُلَف لقاءه بملك الصين ووصف كيف جهز ملك الصين ابنته العروس، وأنه سلمها إلى "مائتي خادم وثلاثمائة جارية من خواص خدمه وجواريه وحملت إلى خراسان".(٥٣)

## ثانيًا: المرأة في مشاهدة الرحَّالة في البلاد الإسلامية

**١/٢- صور المرأة في رحلة ابن جبير:**

على عكس ندرة الأخبار عن رحَّالة الهند والصين وأواسط آسيا السابقين، تحتفي كتب السير والتراجم بسيرة ابن جبير، فهو عربي أندلسي، ولد في بلنسية سنة (٥٤٠هـ/١١٤٥م) ومات في الإسكندرية سنة (٦١٤هـ/١٢١٧م). برزت مواهبه في الحديث والقراءات والأدب وكتب الشعر، كما برع في الكتابة وكانت صناعته الأصل ومهنته الرئيسة شطرًا من حياته، وهي صنعة تشترط سعة الاطلاع ورفعة الذوق اللغوي، وقد ظهر هذا جليًا في كتاب رحلته(٥٤)، وهو فوق ذلك يتصف بالفضل والتقوى والورع وبأن "ذكره شهير ورحلته نسيج وحدها، طارت كل مطار"(٥٥). والحق أن ابن جبير كان رحَّالة بصيرًا، جعل من قصد مكة للحج سببًا للسياحة والتجوال، فأثمرت رحلته كتابًا ذاع صيته يومئذ وما يزال، وتمكن بقلمه البليغ من نقل دهشته لصور المرأة التي صادفته فجعلها حية نابضة وحفظ لنا مشاهد متنوعة بالغة الإثارة والندرة لم يسجلها قلم غيره.

قام ابن جبير برحلات ثلاث إلى المشرق، لكن رحلته الأولى والأطول زمنًا هي التي نتج عنها كتاب الرحلة قيد الدرس، وقد استغرقت الرحلة زهاء الثلاث سنوات بدأت من غرناطة في الثامن من شوال سنة ٥٧٨ للهجرة وعاد إلى غرناطة في الثاني والعشرين من محرم سنة ٥٨١. وشملت رحلته مدنًا في صقلية ومصر والسودان والجزيرة العربية والعراق والشام. يتفق المؤرخون وأهل الأدب على القيمة الاستثنائية لرحلة ابن جبير لدقته في وصف مشاهداته وحرصه على لغة رفيعة تجمع بين أناقة اللفظ ودقة الوصف، ثم لأنها تُعَدّ شهادة حيوية تلقائية على أوضاع المسلمين في القرن السادس الهجري، قرن صلاح الدين الأيوبي والحروب الصليبية، وجملة من أحوال بلاد الإسلام السياسية والاجتماعية والدينية لا يتوافر عليها المؤرخ إلا في رحلة ابن جبير.

تنوعت مشاهدات ابن جبير وأوصافه بين التاريخي والسياسي والحضاري والاجتماعي، إلا أن ما يتعلق بمشاهدات ابن جبير متصلاً بالمرأة يُعَدّ يسيرًا بالقياس إلى اتساع المساحة الجغرافية التي اشتملت عليها رحلته وإلى حجم الكتاب وكثافة الأوصاف الأخرى، ومع ذلك فقد التقطت عين ابن جبير كغيره من الرحَّالة الاستثنائي والبارز، وتركت المألوف اليومي. وهذا الاستثنائي هو ما نود التركيز عليه لقيمته التاريخية في سياق التاريخ الاجتماعي للمسلمين. ويمكن الوقوف على مزاج ابن جبير وثقافته من خلال أحكامه التي نثرها هنا وهناك، وهي إجمالاً مزيج من انبهار بالمنجزات الحضارية من معمار وصناعة، وخيبات أمل متفرقة فيما يتعلق بسلطان الدين في نفوس البشر وأثره في سلوكهم لاسيما الرسمي منه. وأول ذكر للنساء في رحلة ابن جبير يرد حين وصل ابن جبير مدينة قنا في صعيد مصر، قادمًا من الإسكندرية والقاهرة دون أن يذكر شيئًا عن النساء في هاتين المدينتين الرئيسيتين اللتين وصل إليهما بحرًا من صقلية، لكنه حين وصل مدينة قنا ذكر نساءها ونساء دشنة، وهي مدينة تقع في الشط الشرقي من النيل. يقول ابن جبير في وصف نساء قنا "ومن مآثرها المأثورة صون نساء أهلها والتزامهن البيوت، فلا تظهر في زقاق من أزقتها امرأة البتة، صحت بذلك الأخبار عنهن، وكذلك نساء دشنة المذكورة قبيل هذا".(٥٦)

ويمكن استخلاص أن ابن جبير شاهد نساء الاسكندرية والقاهرة في الشوارع، لكنه أعرض عن تسجيل مشاهداته عنهن، إما ترفعًا عن الانشغال بأخبار النساء أو أنه لم ير في أسواق هاتين المدينتين وأحيائهما ما يخالف مدن الأندلس، لكنه في قنا شاهد عكس الشائع من السلوك وسمع عنه أيضًا فاستحق التسجيل والتنويه، فعد التزام النساء لبيوتهن في قنا، مأثرة من مآثر المدينة، وهو حكم كاشف لذهنية ابن جبير الثقافية وقناعاته الدينية، وهي تلك التي ترى أن لا مكان للنساء في شوارع المدن أو الساحات العامة، بل التزام البيوت وهو عنوان العفة والعفاف.

وفي جدة التي وصلها يوم الثلاثاء الرابع من شهر ربيع الآخر ٥٧٨، الموافق للسادس والعشرين من شهر يوليو١١٨٢، نقف ثانية على ذكر للنساء ولكنه ليس ذكرًا مستقلاً بل ملحقًا بأوصافه لأحوال "الأشراف العلويين" الساكنين في جدة، يسجلها ابن جبير بحسرة وأسى، وأنهم "من شظف العيش بحال يتصدع له الجماد إشفاقا".(٥٧) وأنهم يستخدمون أنفسهم في كل مهنة من المهن، فيكرون الجمال أو يبيعون اللبن والماء ويحتطبون الحطب "وربما تناول ذلك نساؤهم الشريفات بأنفسهن". فابن جبير يكشف من خلال هذه الأوصاف عن مخزون ذهني مرسخ عند عامة المسلمين، يتصل بتصوراتهم عن حياة "الأشراف العلويين"، وهو يراهم أجل من أن تكون تلك حالهم وزيادة في الإشفاق يذكر أن نساءهم ربما عملن بأيديهن في الاحتطاب، وهو يراهن، وفق مخزونه الذهني وثقافة عصره، أجل من أن يقمن بتلك الأعمال.

بعد جدة يصل ابن جبير إلى مكة ويمكث بها ثمانية أشهر وثلث الشهر، وقد حدد هذه المدة بنفسه وبدقة من ٣ ربيع الآخر إلى ٢٢ من ذي الحجة لعام ٥٧٩ للهجرة.(٥٨) أتاحت هذه المدة لابن جبير أن يطنب في أوصاف مكة وينوع، ويكون للنساء فيها نصيب من الذكر وفير. قدم ابن جبير وصفًا بديعًا للطقوس المتعلقة بما عرف يومئذ بـ

"العمرة الرجبية"، وهي ليلة الأول من شهر رجب، وبأنها عيد من الأعياد الكبرى يشترك فيه أهل مكة ونواحيها بمن فيهم الأمير ونساؤه. فالنساء في هذه الليلة يخرجن إلى الحرم ليعتمرن في أجواء احتفالية رصدها ابن جبير بدقة مهورًا بالزحام والتدافع والألوان والأنوار وروح العيد السائد في كل تفاصيل الاحتفال بهذه الليلة العظيمة[٥٩]. ثم إن النساء الموصوفات هنا كن في هوادجهن المزينة، وقد وصف على وجه التحديد هودج الشريفة جمانة بنت فليتة عمة الأمير مكثر (أمير مكة)[٦٠] وكيف أن ستور الهودج الملونة كانت تنسحب على الأرض انسحابًا وكذلك كان حال بقية الهوادج الخاصة بحرم الأمير وحرم قواده وسواها من الهوادج التي لم يستطع ابن جبير لها عدا، "فكانت تلوح على ظهور الإبل كالقباب المضروبة، فيخيل للناظر إليها أنها محلة قد ضربت أبنيتها من كل لون رائق"[٦١].

وأكثر الأوصاف إثارة وغرابة ما عرضه ابن جبير عن عمرة النساء بهوادجهن وسعيهن بين الصفا والمروة على ظهور الإبل، لاسيما وقد كان حاضرا أثناء سعي النساء. يقول: " فلما قضينا العمرة وطفنا وجئنا للسعي بين الصفا والمروة، وقد مضى هدء من الليل، أبصرناه كله سرجا ونيرانا وقد غص بالساعين والساعيات على هوادجهن، فكنا لا نتخلص إلا بين هوادجهن وبين قوائم الإبل لكثرة الزحام واصطكاك الهوادج بعضها على بعض، فعاينا ليلة هي أغرب ليالي الدنيا"[٦٢]. ويصف ابن جبير اليوم التالي لتلك الليلة بأنه يوم عيد، وفيه رأى طريق العمرة مكتظًا بالناس رجالاً ونساءً، وذكر أن النساء الماشيات المتأجرات كن أكثر من الرجال وكن يسابقنهم في تلك السبيل المباركة."[٦٣] لكنه لا يذكر أية تفاصيل إضافية تخصهن. ويعود ابن جبير لذكر النساء ثانية في سياق وصفه لشهر رجب كله وأنه شهر "معمور بأنواع العبادات من العمرة وسواها"[٦٤]، لكن أوله ومنتصفه فيه زيادات احتفالية خاصة، كما تختص يوم السابع والعشرين منه بميزات وكذلك يوم التاسع والعشرين منه الذي يخصص لطواف النساء.[٦٥]

وقد وصف ابن جبير هذا اليوم وصفًا دقيقًا، بليغًا، وذكر كيف تستعد النساء لهذا اليوم كيوم عيد وكيف يتزاحمن على دخول الكعبة ويصنعن من بعضهن سلاسل ويتشابكن فيصدر عنهن العويل والتكبير والتهليل، ويبقين على ذلك صدرًا من النهار ثم يبدأن في الطواف حول الكعبة ويتشفين من تقبيل الحجر واستلام الأركان، وكان ذلك اليوم عندهن الأكبر، ويومهن الأزهر الأشهر، نفعهن الله به وجعله خالصًا لكريم وجهه."[٦٦] وقد أظهر ابن جبير تعاطفه مع النساء وبارك تخصيص يوم لهن للطواف بسبب ما ينالهن من غبن في سائر الأيام"، يقول: "وبالجملة فهن مع الرجال مسكينات مغبونات يرين البيت الكريم ولا يلجنه ويلحظن الحجر المبارك ولا يستلمنه. فحظهن من ذلك كله النظر والأسف المستطير المستشعر. فليس لهن سوى الطواف على البعد، وهذا اليوم الذي هو من عام إلى عام فهن يرتقبنه ارتقاب اشرف الأعياد ويكثرن له من التأهب والاستعداد، والله ينفعهن في ذلك بحسن النية والاعتقاد، بمنه وكرمه."[٦٧]

ومع اقتراب موسم الحج أخذ ابن جبير في وصف مواكب المتقاطرين إلى مكة من الحجاج، فوصف فيما وصف وفد العراق وفيهم جمع من "النساء العقائل المعروفات بالخواتين". والخاتون لقب للسيدة الرفيعة المتصلة ببيت الحكم السلجوقي، وكان السلاجقة قوة إسلامية كبرى في القرن السادس الهجري، رغم تعدد سلاطينهم. وبعد ذكر أوصاف الحج وكسي الكعبة وانقضاء أيام الحج الأصلية يذكر أن البيت الكريم (الكعبة) يفتح كل يوم للأعاجم العراقيين والخراسانيين وسواهم من الواصلين مع الوفد العراقي، وفيهم النساء القادمات مع الوفد من خواتين وسواهن، ثم يقدم وصفًا نابضًا للتزاحم الشديد على باب الحرم المكي، الذي يصفه "بالباب الكريم"[٦٨] فيه: "فظهر من تزاحمهم وتطارحهم على الباب الكريم ووصول بعضهم على بعض وسباحة بعضهم على رؤوس بعض كأنهم في غدير من الماء، أمرٌ لم ير أهول منه"[٦٩]، "ويضيف واصفًا حال النساء في هذا الخضم ببلاغة راقية" وربما زاحمهم في تلك الحال بعض نسائهم فيخرجن وقد نضجت جلودهن طبخًا في مضيق ذلك المعترك الذي حَمِى بأنفاس الشوق وطيشه، والله ينفع الجميع بمعتقده وحسن مقصده بعزته."[٧٠] وفي هذه اللحظات التي تنطبخ فيها أجساد النساء مع أجساد الرجال، لا يسجل ابن جبير نقدًا ولا اعتراضًا، بل يرى ذلك في أفق التعطش للقرب من الكعبة وحجرها الأسود، فيغضي عما سواه.

بعد ذلك ينضم ابن جبير إلى الوفد العراقي ليرتحل معه صوب العراق، ويكون الرحيل يوم الثاني والعشرين من ذي الحجة من سنة ٥٧٩ الهجري، فيتمكن من رصد حالة معسكر الحاج العراقي في "بطن مر"، القريب من مكة، إذ أقام الوفد فيه كامل يوم الجمعة، وكان من المفترض أن يرتحل الوفد صباح الجمعة، لكن أمير الحاج "أبو المكارم طاشتكين مولى الخليفة العباسي" تفقد موكب الملكة خاتون في موضعه فلم يجده، فتسبب هذا في تأخير الارتحال حتى يعثر ثانية على الخاتون التي عادت إلى الموكب مساء السبت، وفي سياق هذه الحادثة العجيبة قدم ابن جبير وصفًا للخواتين الثلاث اللاتي كن برفقة الوفد. وبدأ بذكر الخاتون المختفية من الموكب، فقال هي الملكة خاتون بنت الأمير مسعود[٧١] ملك الدروب والأرمن وما يلي بلاد الروم. وذكر أنها "أَسْرَت من "بطن مر" ليلة الجمعة في خاصة من خدمها وحشمها" فأخذ أمير الحاج يبحث عنها. وقد وصف ابن جبير حال الموكب وما سرت فيه من ظنون بسبب غياب الملكة، فقال "أُجيلت في سبب انصراف هذه الملكة قداح الظنون، وسُلَّت الخواطر على استخراج شرها المكنون، فمنهم مَنْ يقول إنها انصرفت أنفة لبعض ما انتقدته على الأمير، ومنهم مَنْ قال: "أن نوازع الشوق للمجاورة عطفت بها إلى المثابة المكرمة."[٧٢] ولم يزد على ذلك من الظنون والخواطر، لكنه يصف اتساع مملكة أبيها، ثم يذكر معجبًا ومحييًا بعض أفعال البر التي قامت بها هذه الخاتون ومنها "سقي الماء للسبيل، عينت لذلك نحو الثلاثين ناضحة، ومثلها للزاد واستجلبت لما تختص به من

الكسوة والأزودة وغير ذلك نحو المئة بعير. وأمورها يطول وصفها، وسنها نحو خمسة وعشرين عامًا".

ورغم إعجاب ابن جبير الواضح بأفعال البر لهذه السيدة، لكنه آثر الاختصار واكتفى هنا بما ذكر عنها. ثم عرف بالخاتونة الثانية وذكر أنها أم عز الدين صاحب الموصل، أما الثالثة فهي ابنة الدقوس صاحب أصبهان، وقد ذكر لهما أفعال بر كثيرة وختم بالقول "وشأنهن جُمَع عجيب جدا فيما هن بسبيله من الخير والاحتفال في الأبهة الملوكية."[٧٣] وما وصفه ابن جبير هنا كان من وحي مشاهداته، لكنه أضاف إلى هذا الوصف ما سمع من أعمال بر تتكفل بها هذه الخواتين في مواسم الحج فقال "ولهذه النسوة الخواتين في كل عام، إذا لم يحججن بأنفسهن، نواضح مسبلة مع الحاج يرسلنها مع ثقات يسقون أبناء السبيل في الموضع المعروف فيها الماء، وفي الطريق كله، وبعرفات، وبالمسجد الحرام في كل يوم وليلة، فلهن في ذلك أجر عظيم، وما التوفيق إلا بالله جل جلاله."[٧٤]

وقد استأثرت الخاتون بنت الأمير مسعود بالنصيب الأوفر من أفعال البر ومن الذكر فهي يدعى لها باسمها في مواسم الحج حين تفيض بأفعال البر على الحجاج، ولذلك يتكرر وصفها عند ابن جبير في مواضع مختلفة ومنها وصف أحوالها حين وصف الوفد العراقي إلى المدينة المنورة، فلقد خصها ابن جبير بالذكر والرياسة مع أن باقي الخواتين كن حاضرات معها، ويبدو أن ذلك راجع لكثرة أفعالها الخيرة الكريمة ولإدراك ابن جبير لقدرها وقدر أبيها السلطان. وتتضح مكانتها وقدرها أكثر حين يصف ابن جبير زيارتها للمسجد الحرام في المدينة، مسجد رسول الله (ﷺ) كما سماه ابن جبير، وما رافق ذلك من أبهة ملوكية ومجلس وعظ مؤثر. ذكر ابن جبير أن الخاتون بنت الأمير مسعود زارت المسجد في اليوم الرابع لوصولهم إلى المدينة، وقد زارته "راكبة في قبتها، وحولها قباب كرائمها وخدمها، والقراء أمامها، والفتيان والصقالب بأيديهم مقامع الحديد يطوفون حولها، ويدفعون الناس أمامها، إلى أن وصلت إلى باب المسجد المكرم، فنزلت تحت ملحفة مبسوطة عليها، ومشت إلى أن سلمت على النبي(ﷺ)، والخَوَلُ (العبيد والخدم) أمامها، والخدام يرفعون أصواتهم بالدعاء لها، إشادة بذكرها، ثم وصلت إلى الروضة الصغيرة التي بين القبر الكريم والمنبر فصلت فيها تحت الملحفة، والناس يتزاحمون عليها، والمقامع تدفعهم عنها. ثم صلّت في الحوض بإزاء المنبر، ثم مشت إلى الصفحة الغربية من الروضة المكرمة فقعدت في الموضع الذي يقال إنه كان مهبط جبريل عليه السلام، وأرخي الستر عليها، وأقام فتيانها وصقالبها وحجابها على رأسها خلف الستر تأمرهم بأمرها واستجلبت معها إلى المسجد حملين من المتاع للصدقة، فما زالت في موضعها إلى الليل.[٧٥]

ثم يصف ابن جبير بعد ذلك مجلس وعظ، تحدث فيه صدر الدين الأصبهاني رئيس الشافعية، ولقبه رئيس العلماء كما يثبت ذلك ابن جبير، وقد مدح ابن جبير وعظه وسعة علمه وسحر بيانه وقدرته على الوعظ باللسانين العربي والعجمي. ويستفاد من السياق أن مجلس الوعظ هذا قد أعد خصيصًا لتشريف الخاتون، ولم يفته أن يسجل أنه عند وصول الواعظ صدر الدين الأصفهاني إلى المسجد وقعوده في كرسي بإزاء الروضة المقدسة، أن السُتُر أزيلت عن الخاتون "وبقيت بين خدمها وكرائمها متلفعة في ردائها، فعاينا من أمرها في الشهرة الملوكية عجبًا"[٧٦]. ويُستفاد من سياق وصف ابن جبير لأسلوب شحث مقيت، أن النساء كن يصلين مع الرجال في المسجد النبوي ولا ساتر بينهما، وأن خطيب يوم الجمعة أتى بدعة نكراء، وذلك أنه بعد فراغه من الخطبة الأولى جلس جلسة طويلة قام أثناءها جَمْعٌ من أتباعه باختراق صفوف المصلين للشحت منهم، فكل قدم شيئًا "ومن النساء من تطرح خلخالها وتخرج خاتمها فتلقيه"،[٧٧] ولم يقم للخطبة الثانية إلا بعد أن ضج الناس واستكمل شحاتوه المهمة "واجتمع له من ذلك السحت المؤلف كوم عظيم أمامه".[٧٨]

في بغداد، حاضرة الخلافة الإسلامية ومدينة المدائن، بأسواقها وناسها، وصف ابن جبير فيها الناس وأخلاقهم ومجالس الوعظ والعلم والمدارس، ووجد المدينة مخالفة لما تخيله فذكر طللها الدارس وأثرها الطامس، وأن لا حسن فيها يستوقف النظر باستثناء نهر دجلة وجمال النساء، "والحسن الحريمي بين هوائها ومائها ينشأ، وهو من ذلك على شهرة في البلاد معروفة وموصوفة، ففتن الهوى، إلا أن يعصم الله منها، مخوفة".[٧٩] ولم يزد على ذلك في ذكر النساء في بغداد، لكنها إشارة مقتضبة تختصر حياة الحواضر الكبرى وما ينشأ فيها من تفنن في إشباع الرغبات ومنها أحاديث النساء وحسنهن، إلا أن ورع ابن جبير وتقواه الواضحة قد كبلت قلمه البليغ بشكل واضح فاكتفى بالتلميح.

وفي الطريق من بغداد إلى الموصل يستأنف ابن جبير وصف مواكب الخواتين السلجوقيات، فقد أتفق أن الحجاج الذين أراحوا في بغداد استأنفوا سيرهم باتجاه خراسان بصحبة إحدى الخواتين وهي ابنة الملك الدقوس، ومنهم من واصل المسير باتجاه الموصل والشام بصحبة اثنتين من الخواتين هما: الخاتون بنت مسعود التي تقدم ذكرها، ثم خاتون أم عز الدين حاكم الموصل، وقد كان ابن جبير ضمن هذا الموكب المتجه إلى الموصل ولم يذكر شيئا عن سبب وجوده في هذا الموكب، ولعل طلب أمان الطريق كان سبب ذلك لوجود جمع كبير من العسكر لحراسة الخاتونتين، ويستغرب ابن جبير في لمحة ثقافية مغايرة أن تكون هاتان الخاتونتان هما أميرتا العسكر وقائدتاه، وقد استعاذ بالله مستنكفا كي لا يجعله تحت قول القائل "ضاع الرعيل ومَنْ يقوده".[٨٠] ويمكن الوقوف على عمق دهشة ابن جبير من سلطة وأبهة موكب الخاتونتين من خلال أوصافه المدهشة ببلاغتها ودقتها. يقول ابن جبير: "وفي تلك العشية التي رحلنا فيها فجأتنا خاتون المسعودية المترفة شبابًا وملكًا، وهي قد استقلت في هودج موضوع على خشبتين معترضتين بين مطيتين الواحدة أمام الأخرى وعليها الجلال المذهبة، وهما يسيران بها سير النسيم سرعة ولينا، وقد فتح لها أمام الهودج وخلفه بابان، وهي ظاهرة في وسطه متنقبة وعصابة ذهب على رأسها، وأمامها رعيل من فتيانها وجندها، وعن يمينها جنائب المطايا والهماليج العتاق ووراءها ركب من جواريها

قد ركبن المطايا والهماليج على السروج المذهبة وعصبن رؤوسهن بالعصائب الذهبيات والنسيم يتلاعب بعذباتهن وهن يسرن خلف سيدتهن سير السحاب. ولها الرايات والطبول والبوقات تضرب عند ركوبها وعند نزولها. وأبصرنا من نخوة الملك النسائي واحتفاله رتبة تهز الأرض هزًا، وتسحب أذيال الدنيا عزًا".[٨١]

ثم يصف ابن جبير مشهد استقبال الخواتين في الموصل وبأنه "من أحفل المشاهد الدنيوية"، ولكنه يلحق صفة "المُريبة"، لهذا المشهد حيث خرج أمير الموصل لاستقبال أمه والخاتونة بنت الأمير مسعود المتقدم ذكرها " فخرج الناس على بكرة أبيهم، ركبانا ومشاة، وخرج النساء كذلك، وأكثرهن راكبات، وقد اجتمع منهن عسكر جرار. وخرج أمير البلد للقاء والدته مع زعماء دولته. فدخل الحاج المواصلة صحبة خاتونهم على احتفال وأبهة قد جللوا أعناق إبلهم بالحرير الملون، وقلدوها القلائد المزوقة. ودخلت خاتون المسعودية تقود عسكر جواريها وأمامها عسكر رجالها يطوفون بها. وقد جللت قبتها كلها سبائك ذهب مصوغة أهلة ودنانير سعة الأكف وسلاسل وتماثيل بديعة الصفات، فلا تكاد تبين من القبة موضعًا ومطيتاها تزحفان بها زحفًا، وصخب ذلك الحلي يسد المسامع، ومطاياها مجللة الأعناق، ومراكب جواريها كذلك، ومجموع ذلك الذهب لا يحصى تقديره. وكان مشهدًا أبهت الأبصار، وأحدث الاعتبار، وكل مُلك يفنى إلا ملك الواحد القهار".[٨٢] ثم روى ما سمع عن هذه الخاتون وأنها موصوفة بالعبادة والخير، مؤثرة لأفعال البر وأنها أنفقت مالاً عظيمًا في طريقها إلى الحجاز للحج، وأنها "تحب الصالحين والصالحات وتزورهم متنكرة رغبة في دعائهم"[٨٣]، ولم يزد على أن نفث عجبه مما شاهد وسمع بقوله "وأمرها عجيب كله على شبابها وانغماسها في نعيم الملك. والله يهدي مَنْ يشاء من عباده". ويبدو واضحًا أن الخواتين السلجوقيات كن يتوفرن على أموال كبيرة ويسارعن في أعمال البر المختلفة، وقد ذكر ابن جبير وهو في دمشق أن "من النساء الخواتين ذوات الأقدار مَنْ تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة وتنفق فيها الأموال الواسعة وتعين لها من مالها الأوقاف".[٨٤]

وفي دمشق وصف ابن جبير أيضًا أحوالاً متعلقة بطقوس استقبال الحجاج تشارك فيها النساء، وقد عدها من الأمور العجيبة وغير المألوفة في بلاد المغرب، وهو يروي ذلك بالسماع ويؤكده بما حصل بالمشاهدة في بغداد، من ذلك أن الناس رجالاً ونساءً يخرجون لاستقبال الحجاج فيصافحونهم ويتمسحون بهم وأن "كثيرًا من النساء يتلقين الحاج ويناولنهم الخبز، فإذا عض الحاج فيه اختطفنه من أيديهم وتبادرن لأكله تبركًا بأكل الحاج له ودفعن له عوضًا من دراهم، إلى غير ذلك من الأمور العجيبة"[٨٥]. وقد أعرض عن التفصيل في هذه الأمور واكتفى بالتلميح خوفًا من خروج الكتاب عن مقصده كما قال، وكأن التفصيل في صور المرأة من عوارض المشاهدات وليست أصلاً، وفي هذا انكشاف لذهنية ابن جبير وهي جزء من ذهنية العصر الذكورية عمومًا.

وعند مغادرة ابن جبير لدمشق يبدأ بالمرور في مدن واقعة تحت حكم الصليبيين، في القرن السادس، وهو قرن الحروب الصليبية، وقد تمكنوا من إقامة إمارات لهم في بلاد الشام. وهنا تتجلى غيرة ابن جبير الوطنية والدينية، فتبدأ عباراته تنضح أسى وحسرة على ما يحل ببلاد المسلمين ووقوعها تحت سيطرة الصليبيين ويستعمل مفردات جارحة في وصف الإفرنج تكشف موقفه منهم ويتبعها بدعوات تناسب المقام، وسنتجاوز عن جل أوصافه العامة ونركز ثانية على مشاهداته ذات الصلة بالنساء، وهو الآن في مدينة بانياس وأنحائها ويصف ما يصف من حصون الإفرنج وأحوالهم، فيذكر أنه وصل إلى حصن كبير من حصون الإفرنج يعرف "بتبنين"، "وصاحبته خنزيرة تعرف بالملكة، وهي أم الخنزير صاحب عكة، دمرها الله"[٨٦]. وفي مدينة صور كان ابن جبير شاهدًا على عرس إفرنجي، فيصفه من موقعه الثقافي، ويقول: "ومن مشاهد زخارف الدنيا المحدث بها زفاف عروس شاهدناه بصور في أحد الأيام عند مينائها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالاً ونساءً، واصطفوا سماطين عند باب العروس المهداة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهوية، حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال، كأنهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زي، وأفخر لباس تسحب أذيال الحرير المذهب سحبا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهب قد حفت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى لُبَتها مثل ذلك منتظم وهي رافلة في حليها وحللها، تمشي فِترا في فتر مشي الحمامة أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر، وأمامها جلة رجالها من النصارى في أفخر ملابسهم البهية، تسحب أذيالها خلفهم، ووراءها أكفاؤها ونظراؤها من النصرانيات يتهادين في أنفس الملابس ويرفلن في أرفل الحلي، والآلات اللهوية قد تقدمتهم، والمسلمون وسائر النصارى من النظار قد عادوا في طريقهم سماطين يتطلعون فيهم ولا ينكرون عليهم ذلك، فساروا بها حتى ادخلوها دار بعلها، وأقاموا يومهم ذلك في وليمة، فأدانا الاتفاق إلى رؤية هذا المنظر الزخرفي المستعاذ بالله من الفتنة فيه".[٨٧]

وفي عكا تكدرت روح ابن جبير وانعكس ذلك في كلماته، وهو يرى مسلمات أسيرات في يد الإفرنج، "وفي أيديهن خلاخل الحديد فتنفطر لهم الأفئدة، ولا يغني الإشفاق عنهم شيئًا".[٨٨] ثم اقلع ابن جبير من عكا في العاشر من شهر رجب عام ٥٨٠، الثامن عشر من شهر أكتوبر صوب صقلية، وقد وصف أهوال البحر وما ألم بهم في رحلة كان يفترض أن تمتد لعشرة أيام حتى تصل إلى صقلية فدامت ثلاثة أشهر، وقد تم إنقاذ الركاب وهو منهم من هول البحر الأخير قبالة جزيرة صقلية، وأقام هناك في مدينة باليرمو (بلارمة) الفخمة، وكان يحكمها في هذا الوقت غليام، وهو غليوم الثاني الملقب بالملك الصالح، وقد حكم بين سني ١١١٦ إلى ١١٨٩ للميلاد. ويمدح ابن جبير هذا الملك مدحًا عاليًا لجميل أفعاله وسيرته الحسنة في المسلمين خصوصًا وأنه يستعملهم في خدمته وشؤونه الخاصة، وقد ذكر ابن جبير أن "الناظر في مطبخه رجل من المسلمين"[٨٩]، ويستفيض في ذكر نعمته وقصوره وأبهة ملكه، ويمتدح فيه حبه للعلم والعلماء، ويذكر أن من

غريب شأنه أنه يقرأ ويكتب بالعربية، وابن جبير هنا كعادته الغالبة يصف ما يشاهد ولا يدخل في تفسيرات ما يشاهد ويصف.

أورد ابن جبير ذكرا للنساء في مدينة مسينة، وهي من مدن صقلية التي فيها قلة من المسلمين يخفون بها إسلامهم، لكن أحوال المسلمين المستخدمين في قصر الملك في هذه المدينة يتفق مع التصوير العام لهذا الملك الصقلي المعجب بالمسلمين وبالثقافة الإسلامية ولغة العرب والباقي على مسيحيته رغم ذلك. فقد كان هؤلاء المسلمون يكتمون إسلامهم ولا يجاهرون به، ولا يقدم ابن جبير تفسيرا للعلاقة بين إقبال الملك على استعمال المسلمين وكتمهم إسلامهم، والراجح أن الملك كان يقدر علم المسلمين وثقافتهم لكنه في هذه المدينة التي يصفها ابن جبير بأنها "مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقر لمسلم فيها قرار، مشحونة بعبدة الصلبان"، يقع في محيط مسيحي لا يستطيع معه احتمال إعلان مستخدميه لإسلامهم لأنهم كما يتضح من الوصف كانوا بحكم العبيد[٩٠]، ويتضح من وصف ابن جبير أنه وجد في هذه المدينة مسلمين كثر يصلون ويصومون ويتأجرون ويكتمون إسلامهم ولا يظهرون سرهم إلا لمَنْ وثقوا به، وقد كان ابن جبير من جملة هؤلاء الذين وقفوا على أحوال المسلمين الكاتمين لدينهم ومنهم مَنْ كان يعمل في خدمة الملك من المسلمين، وكذلك من المسلمات تحديدًا، وهو ما نود التركيز عليه لإبراز أثر الجواري المسلمات في نشر الإسلام بين النصرانيات. يقول ابن جبير: "وإما جواريه وحظاياه في قصره فمسلمات كلهن"،[٩١] ليس هذا فقط بل بلغ تأثيرهن حد "أن الأفرنجية من النصرانيات تقع في قصره فتعود مسلمة، تعيدها الجواري المذكورات مسلمة، وهن على تكتم من ملكهن في ذلك كله، ولهن في فعل الخير أمور عجيبة"[٩٢]. ويختلف حال المسلمين في بلارموا، عاصمة صقلية، حيث توجد المساجد ويسمع الآذان وللمسلمين فيها أرباضهم وتجاراتهم.

ومن غريب ما وصف ابن جبير أثر الثقافة الإسلامية في نساء النصارى وأزيائهن التي شاهدها في يوم عيد الميلاد الذي تصادف وشاهده ابن جبير في بليرمو، يقول: "وزي النصرانيات في هذه المدينة زي نساء المسلمين، فصيحات الألسن، ملتحفات، منتقبات، خرجن في هذا العيد المذكور وقد لبسن ثياب الحرير المذهب، والتحفن اللحف الرائقة، وانتقبن بالنقب الملونة، وانتعلن الأخفاف المذهبة، وبرزن لكنائسهن أو كنسهن حاملات جميع زينة نساء المسلمين من التحلي والتخضب والتعطر. فتذكرنا على جهة الدعابة الأدبية قول الشاعر: إن مَنْ يدخل الكنيسة يومًا يلق فيها جآذرا وظباء. ونعوذ بالله من وصف يدخل مدخل اللغو ويؤدي إلى أباطيل اللهو ونعوذ به من تقييد يؤدي إلى تفنيد، إنه سبحانه أهل التقوى وأهل المغفرة."[٩٣] في هذا النص يظهر ابن جبير بعض أحاسيس النشوة والانجذاب تجاه هؤلاء النسوة، لكنه يفعل ذلك بحذر شديد وتقوى حاضرة تلجمه عن الاسترسال في النشوة، فيتذكر قول الشاعر على سبيل الدعابة، و فيه لهفة وشوق، ثم سرعان ما يستعيذ بالله من هذا الوصف ويطلب المغفرة. وهذا يتفق مع الاحتشام العام لابن جبير لغةً وسلوكًا، وأعتقد أن لهذا الاحتشام العام النابع من ثقافة إسلامية وورع خاص بابن جبير بدا في ندرة الأوصاف المتعلقة بالنساء أو اختصارها والاكتفاء منها على البارز النادر غير المألوف.

وآخر صور النساء يوردها ابن جبير من مدينة أطرابنش (في جزيرة صقلية) وقد شاع فيها إكراه المسلمين كي يتنصروا. وابن جبير يقدم هذه الأوصاف بكثير من الأسى والحزن على ما يحل بالمسلمين، لكن ليست أشكال إكراه المسلمين هي وحدها من مبررات التنصر بل أحيانًا سوء العلاقة بين أفراد العائلة الواحدة، يقول ابن جبير: "ومن أعظم ما مني به أهل هذه الجزيرة أن الرجل ربما غضب على ابنه أو على زوجه أو تغضب المرأة على ابنتها فتلحق المغضوب عليه أنفة تؤديه إلى التطارح في الكنيسة فيتنصر ويتعمد فلا يجد الأب للابن سبيلاً ولا الأم للبنت سبيلا."[٩٤] وفي هذا السياق، وكسبيل لإنقاذ البنات تحديدًا من الأذى العام أو التحول إلى النصرانية، يذكر ابن جبير أن أعجب ما شاهده من أحوال المسلمين في هذه الجزيرة مما " تقطع النفوس إشفاقًا وتذيب القلوب رأفةً وحنانًا، أن أحد أعيان هذه البلدة وجه ابنه إلى أحد أصحابنا الحجاج راغبًا في أن يقبل منه بنتا بكرًا صغيرة السن، قد زاهقت الإدراك، فإن رضيها تزوجها وإن لم يرضها زوجها ممَنْ رضي لها من أهل بلده، ويخرجها مع نفسه راضية بفراق أبيها وإخوتها طمعًا في التخلص من هذه الفئة ورغبة في الحصول في بلاده المسلمين"[٩٥]، ويذكر ابن جبير أنه وأصحابه أعانوا الرجل المرسلة إليه الصبية على الاقتناع بتزوجها لما في ذلك من خير الدنيا والآخرة، لكنه تساءل بحسرة واسى عن قدرة أهل الصبية على فراقها، بل تعجب من شأن الصبية وقبولها بفراق أهلها، ويختم بالدعاء لها بالتوفيق والستر وجمع الشمل،[٩٦] وكان هذا الحديث في شهر ذي الحجة من سنة ٥٨٠ للهجرة، الموافق لشهر مارس سنة ١١٨٥.

**٢/٢- صور المرأة في رحلة عبد اللطيف البغدادي إلى مصر:**

الشهرة الغالبة لعبد اللطيف البغدادي في أيامنا هي في الطب، بينما كان من العلماء الموسوعيين الذين ضربوا بسهم وافر في جملة من فنون العلم.[٩٧] تنقل البغدادي بين مدن إسلامية كثيرة هي على التوالي: الموصل، دمشق، عكا، القاهرة، بيت المقدس، دمشق، القاهرة، بيت المقدس، دمشق، حلب، ثم تجول في عدد من بلاد الروم (أسيا الصغرى) ثم عاد ثانيةً إلى حلب ومنها عرج على بغداد في طريقه إلى مكة للحج، لكنه في بغداد مرض ومات ودفن بجوار والده، سنة (٦٢٦هـ/١٢٣١م). وقد أهلته شهرته العلمية للقرب من أرباب الدولة وكبرائها ومنهم السلطان صلاح الدين الأيوبي وبنيه. كتب عبد اللطيف البغدادي في فنون كثيرة هي الحديث واللغة والبلاغة والتاريخ والطب والفلسفة والنبات وأغراض علمية أخرى[٩٨]، ومن بينها كتابه قيد الدرس "كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر"، وهو كتاب خص به مشاهداته بأرض مصر فدخل مدخل كتب الرحلة. ولأن البغدادي زار مصر مرتين فهمنا أن نحدد تواريخ إقامته بمصر لعلاقة ذلك بمشاهداته هناك، فقد كان شاهدًا

على سنة الجوع والقحط التي أكل فيها الناس بعضهم بعضا كما ذكرت كتب التاريخ وعاينها هو بنفسه.

زار البغدادي مصر مرتين، كانت المرة الأولى سنة (٥٨٧هـ/١١٩١م)، عاد بعدها إلى دمشق ومكث هناك يعلم في مساجدها مقربًا من صلاح الدين الأيوبي وبنيه، أما المرة الثانية فكانت بعد موت صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٨٩هـ/١١٩٣م)، وحصول نزاع بين أبنائه على خلافته، وقد جاء ابنه الملك العزيز إلى دمشق لإخضاع أخيه الملك سنة (٥٩٠هـ/١١٩٤م)، ولم ينجح الحصار[٩٩]. ويذكر البغدادي أنه خرج إلى معسكر الملك العزيز ثم رافقه إلى القاهرة، وقد تولى الملك العزيز حكم مصر بعد أبيه صلاح الدين من صفر سنة (٥٨٩هـ/١١٩٣م) وتوفي سنة (٥٩٥هـ/١١٩٩م)، وبما أن حملة الملك العزيز على أخيه في دمشق قد جرت سنة (٥٩٠هـ/١١٩٤م)، فإن إقامة البغدادي الثانية في مصر قد امتدت عشر سنوات على الأقل، ولا توجد معلومات حول تاريخ خروجه من مصر، لكن ذكر أنه فرغ من تأليف كتابه قيد الدرس سنة ٦٠٠ للهجرة. وفي هذه السنوات العشر كان الملك العادل، شقيق صلاح الدين هو صاحب الملك وصاحب الكلمة العليا بعد أن تمكن من التخلص من أبناء أخيه صلاح الدين الأيوبي.

في الإقامة الثانية في مصر تمكن البغدادي من التعرف على مصر وشعبها وتاريخها ونباتها وتراثها المادي والمعنوي وسجل في كتابه المذكور كل ذلك بدقة العالم وتفسيراته التي تظهر عصرية جدًا بالقياس إلى زمنه. ويهمنا التركيز على ما اتصل بالمرأة من مشاهدات البغدادي، وهي مشاهدات اجتماعية عامة لا تخص المرأة وحدها، لاسيما تلك المشاهدات التي حصلها في سنة (٥٩٧هـ/١٢٠١م)، عام نقصان النيل، وعام القحط والشدة وعام أكل الناس بعضهم بعضا. وقد سجل المؤرخون المعاصرون أحوال هذا العام في مصر وذكروا صراحة أن الرجل كان "يذبح ولده الصغير وتساعده أمه على طبخه وشيه (..)، وكان الرجل يدعو صديقه وأحب الناس إليه إلى منزله ليضيفه فيذبحه ويأكله"،[١٠٠] فإن كان المؤرخون قد وصلتهم أخبار القحط والجوع والفظائع البشرية رواية فإن البغدادي قد سجل صورًا للإنسان فاجعة ومستبشعة تقشعر لها الأرواح والأفئدة، وبين حال الإنسان وفسره حين يعضه الجوع المهدد بالهلاك. لقد أكل الإنسان لحم أخيه الإنسان وتشكلت العصابات المختلفة لخطف الآدميين وبيع لحومهم. وتبرز للمرأة في أوصاف البغدادي في هذه الظروف الاستثنائية صور مخالفة لصورتها المتواترة في التاريخ أو المتخيل الإنساني، فهي في سنة القحط والجوع ليست جنسًا لطيفًا، ولا كتلة حنان ولا أما رؤوما، بل مثلها مثل الرجل آكلة للحم الآدميين وفيهم زوجها وحفيدها وابنها.

قدم البغدادي مشاهداته ومسموعاته الموثوقة بلغة واضحة ومباشرة، ولم يكتف بتقديم المشاهدات بل حاول تفسير ما يحدث على نحو علمي، فذكر أن ما يستبشعه الإنسان أول الأمر ويستفظعه يغدو بتكراره والقرب منه والاعتياد عليه أمرًا مألوفًا، فيسقط حينئذ التعجب والاستبشاع ولا يستهجن الكلام فيه بعد ذلك أو الاستماع إليه.[١٠١] وقاعدة الألف والاعتياد مع الحاجة إلى مدافعة الجوع صونًا للحياة هي المعتمدة في شروحه لفهم مسالك الناس للبقاء أحياء في عام القحط الشديد هذا.

ذكر البغدادي أنه رأى امرأة "يسحبها الرعاع في السوق وقد ظفر معها بصغير مشوي تأكل منه، وأهل السوق ذاهلون عنها ومقبلون على شؤونهم وليس فيهم من يعجب لذلك أو ينكره"، وذكر أخرى كانت تلاعب فطيمًا فاستغلت غفلتها عنه صعلوكة "فبقرت بطنه وجعلت تأكل منه نيًا"، وذكر ما سمعه من نساء وأنه يعتدى عليهن "لاقتناص أولادهن ويحامين عنهم بجهدهن"، ورأى مع امرأة طفلاً لحيمًا فخاف عليه وأوصى أمه بحفظه فأخبرته أن رجلاً جافًا حاول اختطاف الطفل منها فترامت على الولد دفاعًا عنه حتى قدم فارس وطرد المهاجم عنها،[١٠٢] وذكر أن الرجال والنساء يتصيدون أطفال الشوارع المنبثين ممَنْ لم يبق له كفيل ولا حارس فيتغذون بهم، والذين أمكن إنقاذهم من هؤلاء الأطفال إنما كانوا أولئك الذين تحتفظ بهم النساء، والبغدادي لا يرجع ذلك إلى رقة أو رحمة، بل إلى كون النساء "أقل حيلة من الرجال وأضعف عن التباعد والاستتار"،[١٠٣] ولم يذكر البغدادي شيئًا من جهود الدولة الأيوبية لمساعدة الناس في تجاوز أزمتهم، لكنه أشار فقط إلى جهودها في محاربة ظاهرة أكل لحوم البشر ومن ذلك إحراق ثلاثين امرأة في أيام يسيرة وكل منها تقر أنها أكلت جماعة من الناس. كما رأى البغدادي امرأة "أحضرت إلى الوالي وفي عنقها طفل شوي فضربت أكثر من مائتي سوط على أن تقر فلا تحير جوابًا، بل تجدها قد انخلعت عن الطباع البشرية، ثم سحبت فماتت، وإذا أحرق آكلٌ أصبح وقد صار مأكولاً لأنه يعود شواء ويستغنى عن طبخه".[١٠٤]

وذكر البغدادي حيل الإيقاع بالناس لاستقدامهم إلى البيوت ثم ذبحهم وأكلهم، وكان الأطباء بين هؤلاء الذين يستدرجون، ومن ذلك ما ذكر أن امرأة أعطت طبيبًا "درهمين على أن يصحبها إلى مريضها، فلما توغلت به مضايق الطرق استراب وامتنع عنها وشنع عليها فتركت درهميها".[١٠٥] وسجل البغدادي ما سمع من الوالي وأن امرأة أتته سافرة مذعورة، وهي إشارة إلى الفظاعة وهول الأمر وإلا لتنقبت وخرجت، فذكرت للوالي أن قوما استدعوها وقدموا لها صحنًا فيه لحم مطبوخ ومتبل، فألفته مباينًا للحم المعهود فتقززت منه، ثم استفردت ببنت صغيرة في البيت فسألتها عن اللحم، فقالت "إنها فلانة السمينة، دخلت لتزورنا فذبحها أبي وها هي معلقة إربًا" ثم أمر الوالي بمهاجمة المنزل وهرب صاحبه، ثم صانع عن نفسه في خفية بثلاثمائة دينار ليحقن بذلك دمه".[١٠٦]

وذكر أن امرأة ذات مال ويسار كانت حاملاً، وزوجها غائب عنها، فاشتهت من طبيخ الجيران وقد شمته، وكان صعاليك يجاورونها، فلما ذاقت من طبخهم ألفته لذيذًا فطلبت المزيد، فباحوا لها بالسر وأنه لحم بشري، "فواطأتهم على أن يتصيدوا لها الصغار وتجزل لهم العطاء، فلما تكرر ذلك منها ضَرِيَتْ وغلبت عليها الطباع السبعية

وشى بها جواريها خوفًا منها، فهجم عليها ووجد عندها من اللحم والعظام ما يشهد بصحة ذلك فحبست مقيدة وأرجئ قتلها احترامًا لزوجها وإبقاء على الولد في جوفها".(١٠٧) وروى البغدادي سماعًا عن رجل مر بامرأة حبشية (تجرية)، وبين يديها ميت قد انتفخ وتفجر وهي تأكل من أفخاذه، فأنكر عليها الرجل ذلك فزعمت أنه زوجها." ويضيف البغدادي، أنه "كثيرًا ما يدعي الآكل أن المأكولات ولده أو زوجه أو نحو ذلك ورئي مع عجوز صغير تأكله فاعتذرت بأن قالت إنما هو ولد ابنتي وليس بأجنبي مني ولأن آكله أنا خير من يأكله غيري"،(١٠٨) ولا يعلق البغدادي على هذا، ولكن يستفاد من السياق كأن الاعتذار بالقرابة لأكل اللحم البشري يعفي عن الاستبشاع والعقوبة.

وأورد البغدادي أنه كثيرا ما كانت المرأة تتخلص من صبيتها في الزحام فيتضورون حتى يموتوا، وأن بيع الأحرار وصغار الفتيات قد شاع وأن الجارية (الصبية) كانت تباع بدراهم معدودة، وأنه هو شخصيًا عُرضت عليه صبيتان للشراء بدينار واحد، ورأى مرة فتاتين إحداهما بكر ينادى عليها بأحد عشر درهما، وأن امرأة سألته أن يشتري ابنتها بخمسة دراهم فعرَّفها أن ذلك حرام فقالت "خذها هدية"، وأنه كثيرًا ما شاهد النساء والولدان الذين فهم صباحة يترامون على الناس بأن يشتروهم أو يبيعوهم.(١٠٩) واستغرب البغدادي وسط كل هذا الجوع والمآسي البشرية أن يرى أناسًا اتخذوا من بيع الأحرار تجارة للإثراء ومارسوا العهر بالنساء "حتى أن منهم مَنْ يزعم أنه افتض خمسين بكرًا ومنهم مَنْ يقول سبعين" وبمبلغ زهيد لا يذكر.(١١٠)

ولا ينسى البغدادي أن يؤكد أن ما قصه هو مما شاهد وسمع، وأنه لو أخذ في قص المزيد لاتهم بالهذر، وأن كل ما حكاه هي مشاهداته التلقائية التي لم يتقصدها ولم يتتبعها، وإنما رأى وسمع بالمصادفة وأنه كثيرًا ما كان يفر من المشاهدة استبشاعًا للمناظر، كما أنه يرى أن مقدار ما قدم من مشاهدات على أكل لحوم البشر كاف وإن كان مقصرًا لكثرة ما شاهد وسمع.(١١١) وقد استمرت هذا الحال حتى منتصف العام التالي (٥٩٨هـ/١٢٠٢م)، "فتناقص أكل بني آدم ثم انقطع خبره"(١١٢)، وهو حال مرتبط بماء النيل وحصول الزراعات الوافرة.

هذه صور إنسانية مروعة تشهد على حال الإنسان في زمن جوع يهدد بقاءه، وقد حاول معد كتاب البغدادي النأي بأهل مصر عن هذه الفظاعات ونسبتها لأفارقة سود قدموا بثقافاتهم إلى مصر، والتقط إشارات نزرة وردت عند البغدادي للتدليل على أن أكل لحوم البشر قام به غرباء وليسوا أهل مصر، وهي محاولة على تواضعها العلمي، لا تغير شيئًا من حال الإنسان، مطلق الإنسان حين يتيقن من الموت جوعًا. صحيح أن البغدادي أشار إلى أن خلقًا عظيمًا من أهل السواد والأرياف دخل القاهرة هربًا من الجوع، وهي إشارة إلى فلاحين وأفارقة سود، لكنه ذكر أيضًا أن خلقا آخر هجر مصر وذهب إلى الشام والمغرب والعراق واليمن، لأن المجاعة أدركت مصر كلها وتواترت الأخبار بانتشار الموت وكثرة الأكفان وأكل لحوم البشر من كل مكان.(١١٣)

وفي هذه الأحوال لا يصبح البحث عن هوية آكلي البشر مجديًا لاسيما وأنه حال طارئ ولم يكن عادة لأحد في مصر، لكن الضرورة غيرت طبع المضطر فألف المستبشع. والبغدادي لم يقم بتحديد أكلة لحوم البشر، ولا بوصفهم وتحديد أعراقهم، لكنه على الأقل كان يشير إلى جموع الفقراء التي تضطر لفعل ذلك دون بيان لشيء آخر، فالجوع كافر كما يقال.

وما يستحق النقاش حقًا هو المدى الذي ذهبت إليه هذه الظاهرة ومَنْ أصابت؟ ومن خلال أوصاف البغدادي يظهر بوضوح أنه كان شاهدًا متفحصًا لما يحدث دون أن يصيبه شيء من أزمة القحط وارتفاع الأسعار. فهو من الأعيان وقريبًا من أرباب الدولة، وقد ذكر أن الملك العزيز، ابن صلاح الدين حاكم مصر، أعطاه ما يكفيه وزيادة من الأرزاق، ويبدو أن حاله استمر في اليسر والرخاء والقرب من أرباب الدولة حتى في زمن الملك العادل الذي ورث الدولة الأيوبية من سنة (٥٩٥ – ٦١٥هـ/ ١١٩٩-١٢١٨م)، وفي زمنه وقع هذا القحط والغلاء وبلاد الشام ومصر تواجه الحملات الصليبية برًا وبحرًا. ويستفاد مما رواه أن حالات كثيرة لأكل البشر قد وقعت وأن عصابات للخطف والاتجار بلحوم البشر قد تشكلت، وهذا واقع تاريخي أثبته غير مؤرخ، ومع ذلك ينبغي الحذر من تعميم الظاهرة وأنها قد امتدت في المجتمع طولاً وعرضًا، فحالات الاستبشاع التي رويت، وأشكال الحيل والتخفي لممارسة القتل والأكل والبيع، ثم دور الدولة الأيوبية في متابعة أكلة لحوم البشر ومعاقبتهم بالقتل حرقًا، يشهد على وجود ظاهرة أكل لحوم البشر كما يشهد على محدوديتها رغم ذلك، وان انتشارها قد وقع بين من أعيتهم الحيل للبقاء وهم كُثر، لكن هناك أيضًا أوصاف لِمَنْ كان يموت جوعًا وترى جثثهم الكثيرة وقد سقطت في الشوارع وهو ما يعزز الرأي بأن انتشار أخبار الظاهرة بحكم بشاعتها واستثنائيتها كانت شائعة، لكنها لا تعني قط شيوع الظاهرة نفسها في المجتمع المصري يومئذ. ومع ذلك ترد حكاية عن امرأة كانت تأكل حفيدها بالسوق وأنها دافعت المحتجين عليها بأنها تأكل حفيدها وأنها أولى به من غيره، وهو ما يشير إلى أن الدولة الأيوبية، وقد تركت الناس لمصائرهم دون تقديم عون يذكر، ربما غضت الطرف عن حالات فردية كهذه وعاقبت فقط مَنْ تحول إلى مجرم يقتل الغرباء أو يتاجر بلحوم البشر، وهو ما تفيده رواية المرأة التي جاءت إلى الوالي سافرة، أو حكاية المرأة الحامل ذات المال التي استطابت لحم الآدميين فأعطت جيرانها الصعاليك نقودًا كي يتصيدوا لها صبية صغارًا.

وأيًا كان حال الظاهرة عامًا أو محدودًا؛ فالمهم هو ما تصنعه بالبشر أيام القحط وغلاء الأسعار والخوف من الهلاك جوعًا، وكيف تؤدي إلى تغيير طبائع المحتاجين للقوت من الفقراء، فظهر الرجال والنساء في حالة حيوانية بدائية يأكلون ذويهم وأبناءهم دفعًا للموت جوعًا.

**٣/٢- صور المرأة في كتاب الاعتبار لأسامة ابن منقذ:**

أسامة ابن منقذ (٤٨٨-٥٨٤/ ١٠٩٥-١١٨٨) رجل من أهل الشام، بها ولد وعاش ومات، لكنه ارتحل في بلاد الشام والعراق ومصر، فشاهد واختبر كثيرا من أوضاعها الاجتماعية الحربية والسياسية، لاسيما وقد عاش ابن منقذ في القرن السادس الهجري، قرن الحروب الصليبية. وما يميز سيرة الرجل وكتاباته انتسابه إلى بيت علم وحكم فهو من شيزر وقد كانت إمارة صغيرة شمال غرب حماة بسوريا يحكمها عمه، وهو ما يعني توفر الثروة والجاه والوقت لتعلم العلوم والتدرب على أشكال الفروسية، وهكذا جمع ابن منقذ بين العلم والأدب والفروسية، فقد شب شجاعًا وكان محاربًا مقدامًا في الجيوش الإسلامية التي تصدت للغزو الصليبي وقربه السلطان صلاح الدين الأيوبي فترة منه، ووجد ابن منقذ وسط الترحال ومصائر زمانه المتقلبة وقتا لتأليف الكتب المهمة ومنها كتاب الاعتبار قيد الدرس(١١٤). وبسبب معاصرته لشطر من سيرة الحروب الصليبية فقد أهتم المؤرخون في الشرق والغرب بكتاباته وبكتابه الاعتبار على وجه الخصوص فترجم إلى لغات عدة وغدا مصدرًا أساسًا لفهم الجوانب الاجتماعية لبلاد الشام في القرن السادس الهجري(١١٥).

ويُعَدّ الكتاب سيرة ذاتية لابن منقذ، يختلف عن باقي كتبه الكثيرة في الأدب والتاريخ، ولذلك استحق أن يكون ضمن كتب الرحلة، بميزات خاصة، وهي أن الرجل لم يكن رحَّالة عابرًا يرصد ما يصادفه في الطريق فقط، لكنه وبحكم المولد والمنشأ والمراس الشخصي في الأحداث، فقد تمكن من عرض مشاهداته وخبراته في سياق زمني متصل جعل مشاهداته ذات قيمة خاصة. وفيما يتصل بصور المرأة في مشاهدات أسامة بن منقذ فإنها مميزة جدًا وتعكس بأصالة وقع زمن الحروب الصليبية على المرأة، فجاءت صورها منسجمة مع حياة ابن منقذ وروح الزمن. وفي كتابه بعنوان "الجغرافيون والرحَّالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية"، التفت الدكتور عوض لصور المرأة الواردة في كتاب الاعتبار، وأبرز أدوار المرأة التي سجلها ابن منقذ ضمن مشاهداته في سياق المرحلة وهي مرحلة الحروب الصليبية ووجود إمارات صليبية في بلاد الشام.(١١٦) ومع ذلك نود عرض صور المرأة في كتاب الاعتبار بشمول وتفصيل يتفق وأغراض هذا البحث ومن زاوية النظر الفلسفي لصور المرأة، وليس التاريخي والمقارن كما وردت في الكتاب المذكور.

أورد ابن منقذ مشاهدات متنوعة، تظهر المرأة محاربة وذكية وغيورة على عرضها، كما تظهرها ساحرة وعابثة، وتفيد مشاهدات ابن منقذ أن المرأة في ظروف الحرب تتكيف مع ظرفها وتظهر بصور جديدة تجاوز صورتها المتواترة بوصفها أما وربة بيت وتتصف بالرقة والضعف وقلة الحيلة. ولأن نساء الإفرنج كن حاضرات في بلاد الشام وفي مرمى مشاهداته وتجاربه أو مسموعاته الموثقة، فإن مشاهداته وأحكامه تكتسب أهمية استثنائية تبرز من خلالها صورًا للمرأة تشهد على أثر الثقافة في تشكيل صور المرأة والأحكام الاجتماعية المتصلة بها.

أورد ابن منقذ حكاية امرأة كانت تعمل في السحر وتقف بين صفوف المتحاربين بشجاعة ومعها وعاء ماء تستقي منه وتسقي غيرها،(١١٧) وأورد حكايات عن نساء شيزر، مدينته ومسقط رأسه، بعضهن على صلة قرابة معه كجدته وأمه وأخريات من غير ذوي قرابته. حكى عن جدته التي كانت أثقب منه نظرًا في تقييمها لعلاقة عمه، حاكم إمارة شيزر، به، بعد بروز أفعال مميزة لأسامة،(١١٨) كما حكى عن أمه ورباطة جأشها، وكيف أخذت توزع سلاحه المختزن في البيت على المحاربين، وقد ظنته مقتولاً، ثم أجلست أخته الكبرى في شرفة القلعة وكانت قريبة منها بقصد قذفها إلى الموت إذا دنا الخصم منها منتصرًا كي لا تقع في الأسر ويتعرض شرفها للمهانة والابتذال،(١١٩) وأورد أخبار نساء لبسن ثياب الحرب وتلثمن وخرجن للقتال، يستوي في ذلك الشابة والعجوز،(١٢٠) وابتدأ عبارته بالقول "وشاهدت من نخوة النساء عجبًا" وهو يروي قصة مسلمة تقتل مع أخيها زوجها لتعاونه مع الإفرنج ضد المسلمين بعد أن يئست من صلاحه بالنصح، وقد فرت بعدئذ إلى شيزر، وسمع ابن منقذ منها قولها "غضبت للمسلمين مما كان يفعل بهم هذا الكافر"،(١٢١) وتحدث عن شيزرية تمكنت بالحيلة، في سياق معركة ناشبة، من أسر ثلاثة من جنود الإفرنج، وبعد أن سلبتهم ما يصلح لها، استدعت جيرانها فأتوا فقتلوهم،(١٢٢) وأورد حكاية لفتاة كردية مسلمة وقعت في أسر الإفرنج، فتكدر الأب وتوسوس عليها، لكن لوعة أبيها سكنت حين وجدها غارقة في النهر بعد أن قذفت بنفسها من حصان الإفرنجي صونا لعرضها.(١٢٣) وقد شهد ابن منقذ لنخوة النساء هذه ورآها نخوة أشد من نخوة الرجال، كما شهد للمرأة بالشجاعة وأصالة الرأي وهو يسرد حكاياتهن في مواقف مختلفة ويقول هؤلاء هن أمهات الرجال.(١٢٤)

ومع أن السبي ووقوع النساء في الأسر والعبودية من نواتج الهزيمة المألوفة عند كل الأطراف إلا أن وقوع المرأة في الأسر عند العرب كان من أشد المصائب جرحًا لكرامتهم، فالهزيمة تهون وتحويل الهزيمة إلى نصر ممكن، لكن وقوع المرأة في الأسر وتخيل عرضها يهان وشرفها يدنس يعد وخزًا قاسيًا في القلب. وغالبا ما تستسلم المرأة لقدرها، إلا من تجد منهن حيلة وعزمًا لإنقاذ الشرف الاجتماعي لها وعائلتها من التدنيس كقصة الفتاة الكردية المار ذكرها أو التدبير الذي استعدت به أم أسامة لمنع وقوع ابنتها في الأسر، وهي حوادث شاهدة على قيمة الشرف الاجتماعي واستعداد الأمهات لتقبل مصيبة الموت على تقبل مصيبة الشرف المهان.

كل هذا والمسلمون أنفسهم كانوا يمارسون السلوك نفسه إزاء النساء الأسيرات عندهم من بنات الإفرنج، لكن ابن منقذ وقد عاصر نساء الإفرنج وخبر أخلاقهن، لم يقر لهن بفضيلة، بل يصرح بأنهن جنس ملعون، وقد ورد هذا التعليق في سياق قصة فتاة إفرنجية جميلة وقعت في الأسر وكانت بين جواري والده، فاستحسنها أبوه وأصلح من شأنها وأهداها إلى أمير قلعة جعبر،(١٢٥) فاستحسنها الأمير وأنجبت له ولدًا صيره فيما بعد ولي عهده فصار أمير القلعة بعد موت

أبيه، ثم يستغرب ابن منقذ كيف تترك الأم عز ولدها الأمير وتتواطأ مع جماعة لتفر من القلعة وتلحق ببعض قومها في منطقة سروج، (بلدة قريبة من حرَّان)، وتتزوج بإفرنجي إسكافي، وابنها صاحب قلعة جعبر.[١٢٦]

وقد سجل ابن منقذ مشاهدات مهمة تفصح عن الفوارق الثقافية بين المسلمين والإفرنج، وهي فوارق ما تزال بأحكامها القديمة ممتدة إلى اليوم. فهو يرى أن ليس للإفرنج غيرة على نسائهم، وليس عندهم شيء من النخوة، ويدلل على ذلك بعرض مشاهد اجتماعية عايشها أو سمع عنها من ثقات. من ذلك ما رواه عن شيوع حديث رجال الإفرنج مع زوجات غيرهم بحضرة الأزواج، بل ربما انفرد الرجل الغريب بالحديث مع الزوجة والزوج واقف ينتظر فراغها من الحديث "فإذا طولت عليه خلَّاها مع المتحدث ومضى"[١٢٧]، ويظهر ابن منقذ عجبه من قلة الغيرة حين أورد قصة بائع خمر في بيت المقدس وجد رجلاً مع امرأته في الفراش، فكان أقصى ما قام به بعد حوار مع الرجل عن سبب وجوده في فراش زوجته، أن قال "وحق ديني إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت".[١٢٨] ويعلق ابن منقذ على هذا الموقف قائلاً "فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته".[١٢٩]

وفي السياق نفسه ترد قصة حمَّامي في المعرة (معرة النعمان) كان على صلة بابن منقذ، فيها أن فارسًا إفرنجيًا دخل الحمام فتعرى واستغرب من إزار الحمَّامي الذي كان يغطي به عورته، فنزعه الإفرنجي عنه وبدت عورة الحمَّامي وكان حديث عهد بحلق عانته، فاستغرب الإفرنجي من ذلك ومد يده إلى عانة الحمَّامي فأعجبه ملمسها ومنظرها، فطلب من الحمَّامي أن يحلق له عانته فانبطح على ظهره وتم ما أراد، وحين فرغ الحمَّامي من ذلك، نادى الرجل زوجته فدخلت الحمام وطلب زوجها من الحمَّامي أن يصنع بعانتها ما صنع بعانته، فاستلقت على ظهرها وتم ما أراد وزوجها ينظر، وزاد على ذلك تقديم الشكر للحمَّامي وأجرة عمله.[١٣٠] ويعلق ابن منقذ على ذلك "فانظر إلى هذا الاختلاف العظيم، ما فيهم غيرة ولا نخوة."[١٣١] ثم روى أنه دخل حمَّاما في مدينة صور ورأى امرأة في الحمام مع أبيها وقد برر وجودها معه في الحمام بأن أمها ماتت وليس لها مَنْ يغسلها فاصطحبها للحمام وهي شابة نظرة، وقد علق ابن منقذ على ذلك ساخرًا، "جيد ما عملت، هذا لك فيه ثواب".[١٣٢]

والخلاصة؛ أن ابن منقذ يقدم للنساء المسلمات صورًا مشرفة ويعلن صراحة تقديره للنساء وتدبيرهن ونخوتهن، ولا يرى ذلك استثناء بل يراه أصلاً من أصول شخصيتهن، فهو يقول "وما ينكر للنساء الكرام الأنفة والنخوة والإصابة في الرأي"[١٣٣]، وكأنه بهذا التصريح يريد مدافعة السائد من الآراء حول المرأة وتأكيد قدرة النساء على الإصابة في الرأي، ومقابل هذا الرأي الصريح المادح للمرأة يقدح ابن منقذ بأخلاق الإفرنج وخلوها من النخوة والغيرة وهو رأي مشهور لابن منقذ يقوم على تحكيم الثقافة الخاصة وجعلها معيارًا للحكم على ما يخالفها لاسيما فيما يتعلق بقضايا العرض والشرف وعلاقات المرأة بالرجل، ومن المدهش حقًّا أن الفروق الثقافية المتجلية في صور المرأة في المجالين الثقافيين الإسلامي والأوروبي المسيحي ما تزال معظم عناصرها ممتدة إلى اليوم.

## خلاصة

كانت تلك رحلة في كتب الرحلة المتباعدة أزمنة وأوطانًا، لكن خيطها الناظم الموجه هو المرأة بصورها المتنوعة في الثقافات التي اجتازها الرحَّالة ودونوا عنها ما بدا لهم مستحقا للتدوين، ومعظمه كما رأينا يقع في مفترق الثقافات، ولا نود بعد هذه الرحلة أن نكرر ما ذكر، لكن الإشارة واجبة إلى المشترك الإنساني الذي برز في كتب الرحلة متصلاً بالمرأة، وهو أن جميع الثقافات تنظر إلى الزنا بوصفه منكرًا وجريمة تستحق العقاب، لكنه في حالتين قُبِل ضمن شروط خاصة في ثقافتي الهند والصين، فمر بنا "ديوان الزوانى"، و"قحاب البد"، وهي لا شك اصطلاحات عربية لمصطلحات لا ندري ما هي، وهل تحمل المعنى الذي تحمله الكلمتان العربيتان أم لا.

كما ظهرت المرأة في مناطق سكنى القبائل التركية، وبعض بلاد الهند وجزرها في صور أقل تحضرًا من صور المرأة في الحضارة الإسلامية عند مقارنة ما أورده أبو دُلَف الينبوعي وابن فضلان بما ورد من صور عند ابن جبير وابن منقذ، بينما تُعَدّ صور أكلة لحوم البشر التي أوردها البغدادي حالة استثنائية لا يقاس عليها. لكن صور الحضور الاجتماعي العام للمرأة في البلاد غير الإسلامية كان أكثف وأقل تعقيدًا من صور المرأة في البلاد الإسلامية التي يبدو أن ثقافة الحجاب كانت وما تزال تلعب دورًا في تقييد الحضور الاجتماعي للمرأة عن الناس والمجتمع، فلم يرد عنها إلا الاستثنائي والنادر. وتشابهت صور نساء جزر المحيط ببعض نساء مصر والبصرة من جهة الثراء والعمل بالتجارة، ولو أن ثراء نساء الجزر كان موضع اندهاش لضخامته كما ورد في صور سليمان التاجر.

ومع أنه لا يمكن مقارنة كل الصور ببعضها بحكم تباعد الأزمنة والأوطان وتنوع الثقافات، إلا أن صور المرأة في التاريخ تبقى إغراءً علميًا مفيدًا، يمكن معه إبراز السمات الثقافية المتنوعة ورصد ديمومتها أو انقراضها، ومنها السمات الثقافية التي عبر عنها ابن منقذ إزاء نساء الإفرنج أو بعض أحكام ابن جبير إزاء صورة المرأة المسلمة أو المرأة الإفرنجية، فهي في العموم ما تزال ممتدة إلى اليوم. وهناك صور أخرى اختفت نهائيًا، لاسيما أوصاف ابن جبير للعمرة الرجبية وما يجري فيها، وما رصده من مواكب الحاجات الأميرات يومئذ.

وقد أفاد تتبع صور المرأة ليس فقط في جمع الصور المتفرقة في صعيد واحد بل رصد بعض التحولات التاريخية وأبرزها التحول الذي طرأ على أواسط آسيا، وتحديدا البلاد التي زارها ابن فضلان ونقل إلينا صورا للمرأة لافتة جدًا، وهي صور لم ترد بعدئذ في رحلة الغرناطي أبي حامد الأندلسي الذي زار تلك الأصقاع بعد قرن من الزمان ومكث فيها ثلاثة عقود. لم يذكر أبو حامد شيئا مما ذكره ابن فضلان قبله ومنه سباحة الرجال والنساء عراة في النهر، وأن المرأة عند بعض قبائل الأتراك لا تحتجب من الرجال ولا تستر شيئًا من جسدها أمامهم. وانعدام هذه الأوصاف اللافتة لأي مسلم عند

الغرناطي وحضور أوصاف الجواري وأسواقهن بدلاً من ذلك يفيد بأن تلك الجهات في أواسط آسيا قد تغيرت سماتها الثقافية خلال قرن من الزمان وأن كثيرًا من ملامح الثقافة الإسلامية حل محل السمات التي صادفها ابن فضلان.

ولابد من تسجيل ملاحظة أخيرة، وهي أنه من خلال رصد صور المرأة في الكتب المشار إليها، أمكن استنتاج أن المشاهدات المتعلقة بالمرأة إجمالاً قليلة في كتب الرحلة قياسًا بحجم الكتاب ومجال الرحلة وطبيعة المشاهدات المروية، وإن اختلفت من كتاب لآخر كثرة وقلة، وقد اقتضى هذا الاستنتاج البحث عن تفسير، ورأينا أن نلتمس التفسير في أن ما تم تسجيله إنما كان من الغريب والعجيب واللافت، وفي إطار التباين الثقافي للمجتمعات ومستوى حضور المرأة في أنشطتها العامة، ولعل في وجهة الرحلة ونية الرحَّالة وثقافته، وربما ترفعه عن أخبار النساء وهو مكون ثقافي ثاو في البنية الذهنية، ألمح إليه ابن جبير عرضا، ما يشرح قلة صور المرأة في هذا الكتاب وكثرتها في كتاب آخر. وفي الختام يؤمل أن يسهم هذا البحث في تعزيز الجهود الرامية إلى مراجعات ثقافية أصيلة تتمكن من خلالها المجتمعات من الاعتياد على الحضور البديهي للمرأة في مختلف مناحي الحياة دون إلاً .. ولكن..

## الهَوامِشُ:

(١) للمزيد حول جنس أدب الرحلة والعلاقة بين الرحَّالة ومشاهداته وعلاقة الوعي الثقافي بطبيعة المشاهدات المسجلة انظر: العلوي، سعيد بن سعيد: **أوروبا في مرآة المرحلة: صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة**، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ١١-١٩، ٩٩-١٠٠.

(٢) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**: ج٢، ط ٩، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٨، ص ١١٢-١١٣.

(٣) عرض الحبشي في مقدمة الكتاب جهود السابقين عليه في إخراج المخطوطات وتحقيقها وترجمتها، ورأى أنه يمكنه إضافة شيء إلى جهود السابقين.

(٤) انظر مقدمة المحقق في : ناصر خسرو، أبو معين: **سفر نامة: رحلة ناصر خسرو إلى لبنان وفلسطين ومصر والجزيرة العربية في القرن الخامس الهجري**، نقلها إلى العربية يحيى الخشاب، بيروت: دار الكتاب الجديد،١٩٨٢، ص٥-٣٢.

(٥) سفر نامة، ص ٨٠، ٨٩، ١٠٤، ١٠٥.

(٦) أبو حامد الغرناطي، محمد: **تحفة الألباب ونخبة الإعجاب**، أبو ظبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص ١٤٠.

(٧) شيزر قلعة تشتمل على كورة من كور الشام، قرب المعرة وبينها وبين حماة مسير يوم واحد وهي من أعمال حمص، وكان ملوكها الأمراء من بني منقذ، انظر: الحموي، ياقوت: **معجم البلدان**، ج٣، بيروت: دار صادرن (د.ت) ص٣٨٣.

(٨) ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله: **المسالك والممالك**، ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩، ص ١٦٢ -١٧٠ . وعنه نقل الاصطخري في كتابه المسلك والممالك، وكذلك فعل ياقوت في معجم الأدباء.

(٩) الرامهرمزي، بزرك بن شهريار الناخذاه: **عجائب الهند**، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ٢٠٠٠، ص ٣٩-٤١ ، ٤٢-٤٥، ١٣٦.

(١٠) التفت الدارسون إلى رحلة سليمان التاجر، لكن التداخل بين نص سليمان التاجر وإضافات أبي زيد السيرافي سبب إرباكا في العناوين المقترحة للرحلة، من بينها مثلا ما أخرجه المريخي في كتاب مستقل لرحلة سليمان التاجر سماه " عجائب الدنيا وقياس البلدان، وهي عبارة وردت في مقدمة أبي زيد السيرافي للمضموم من أخبار الرحلتين لسليمان التاجر وابن وهب القرشي. أما مخطوط سليمان التاجر فمبتور كما تظهر الصفحة الأولى. وقد اهتم الاستشراق الغربي بهذه الرحلات وحققها وترجمها ضمن عناوين مختلفة. ولأغراض هذا البحث ستتم الإحالة إلى كتاب الرحلتين بعنوان رحلة السيرافي بملحقاته وتهذيباته. ولمعرفة المزيد عن سليمان التاجر ورحلته وتطور معرفتنا بكتابه وترجماته واهتمام المستشرقين به، انظر: حسن، زكي محمد، **الرحَّالة المسلمون في العصور الوسطى**، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨١، ص ٢٣-٢٥.

(١١) سليمان التاجر، **رحلة السيرافي**: تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٩٩٩، ص ١٧.

(١٢) **رحلة السيرافي**، ص ٢٠

(١٣) **رحلة السيرافي**، ص ٤٦.

(١٤) **رحلة السيرافي**، ص ٢١.

(١٥) **رحلة السيرافي**، ص ٢٧.

(١٦) **رحلة السيرافي**، ص ٣٢.

(١٧) **رحلة السيرافي**، ص ٣٥

(١٨) **رحلة السيرافي**، ص٤٨.

(١٩) **رحلة السيرافي**، ص٤٨.

(٢٠) **رحلة السيرافي**، ص ٥٠.

(٢١) **رحلة السيرافي**، ص٥٧.

(٢٢) **رحلة السيرافي**، ص٨٥

(٢٣) هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، ولمتابعة غموض شخصيته ونسبه ونسبة الكتاب إليه وترجمات كتابه واهتمام المستشرقين به انظر مقدمة المحقق: ابن فضلان، أحمد: **رسالة ابن فضلان**، تحقيق سامي الدهان، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٩ ص٣٧-٥١. وانظر كذلك: كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليا: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج١، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ت) ص١٨٦-١٨٧.

(٢٤) الصقالبة: مصطلح معرب من كلمة السلاف، ويشمل في الاستخدام الإسلامي الأقوام التي تعيش فيما يعرف اليوم بأوربا الشرقية، والصقالبة الذين عناهم ابن فضلان هنا هم (بلغار الفولجا) وهم أخلاط أنساب من الترك والسلاف وغيرهم تمكنوا من بناء مملكة واسعة عاصمتها "بلغار" على نهر الفولجا تقلبت بها الأحوال كغيرها من الممالك، وكانت وقت زيارة ابن فضلان لها مملكة كبيرة مستقلة، لكنها واقعة تحت جبروت مملكة الخزر القوية آنئذ كما تشير كتابات أوروبية، وكما يظهر من الإتاوات المستحقة لملك الخزر كما جاء في رسالة ابن فضلان وهي من بواعث العلاقة مع الخلافة العباسية وسبب هذه السفارة الدبلوماسية.

(٢٥) ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر: **الأعلاق النفيسة**، ليدن، مطبعة بريا، ١٨٩٢. ص١٤١

(٢٦) لا يعلم بالضبط متى أسلم أهل البلغار وهل كانوا جميعهم مسلمين أم اقتصر الأمر على الملك وحاشيته، وترجح الدراسات الحديثة أن الإسلام كان حديث عهد في بلاد البلغار قبل زيارة ابن فضلان لها. انظر: الرحَّالة المسلمون في العصور الوسطى، ص٢٧. ثم إن هذا الرأي يتوافق مع مشاهدات ابن فضلان، وهذه المشاهدات لا تستقيم ورأي ابن رسته في "**الأعلاق النفيسة**" وفيه أن: "أكثرهم ينتحلون دين الإسلامي وفي محالهم مساجد ومكاتب ولهم مؤذنون وأئمة، وملابسهم شبيهة بملابس المسلمين ولهم مقابر مثل مقابر المسلمين. انظر: **الأعلاق النفيسة**، ص١٤١. وقد كان مهما بيان حال الإسلام في هذه الديار التي زارها ابن فضلان لتبرير إدراج نصه ضمن نصوص الرحلة خارج الديار الإسلامية ولفهم مشاهداته وأحكامه من ثم وأنها في الغالب تمت في بلاد غير إسلامية.

(٢٧) **رسالة ابن فضلان**، ص٦٨.

(٢٨) **رسالة ابن فضلان**، ص٩١-٩٢.

(٢٩) **رسالة ابن فضلان**، ص٩٢.

(٣٠) **رسالة ابن فضلان**، ص٩٣.

(٣١) **رسالة ابن فضلان** ص٩٣-٩٤.

(٣٢) **رسالة ابن فضلان** ص٩٤.

(٣٣) **رسالة ابن فضلان**، ص١١٥.

(٣٤) **رسالة ابن فضلان**، ص١٣٤.

(٣٥) **رسالة ابن فضلان**، ص١٤٤.

(٣٦) تعددت الآراء حول هؤلاء " الروس" الذين وصفهم ابن فضلان، ويذهب أكثر الدارسين إلى أن المقصود بالروس هم تجار البلاد الإسكندنافية القادمين من السويد والدانمارك تحديدًا ، والذين عرفوا "بالفايكنج"، لكن آراء أخرى تذهب إلى أن اصطلاح الروس في الاستخدام العربي ربما عنى تجار البحر عامة في آسيا الوسطى دون تحديد دقيق انظر:

J.E Montgomery: Ibn Fadlan and the Rusiyyah, Journal of Arabic and Islamic Studies, Edinburgh University Press: vol.3, 2000, pp.1-25.

(٣٧) **رسالة ابن فضلان**، ص١٥١.

(٣٨) **رسالة ابن فضلان**، ص١٥٧.

(٣٩) **رسالة ابن فضلان**، ص١٥٩.

(٤٠) لم تسعف قواميس اللغة في إعطاء معنى واضحا لكلمة " ملبن، لكن يستفاد من وصف قدمه عبد اللطيف البغدادي، في رحلته إلى مصر أنه لوح خشبي عريض في وسطه دائرة مفتوحة، وهذا معناه أن هذا الملبن يوضع على مصراعي باب أو قائمتين مثل المصراع، ثم تدخل الجارية من فتحته لتطل من خلالها على مشاهد الآخرة كما يزعمون. البغدادي، عبد اللطيف، **رحلة عبد اللطيف البغدادي في مصر**، إعداد، عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص١١٦.

(٤١) **رسالة ابن فضلان**، ص١٦٠-١٦٢.

(٤٢) **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص١٨٨.

(٤٣) ابن النديم، محمد بن إسحاق: **الفهرست**، تحقيق: رضا تجدد، ج١، طهران: طبع المحقق، ١٩٧١، ص٤١٠.

(٤٤) الثعالبي، عبد الملك بن محمد: **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق مفيد محمد قميحة، ج٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، ص٤١٣-٤١٤.

(٤٥) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود: **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٩، ص٥٨٩.

(٤٦) لمتابعة الرسالتين وأهميتهما وعلاقة الدراسات الاستشراقية بهما، انظر مقدمة المحقق، عسيري، مريزن سعيد: **الرسالة الأولى لأبي دُلَف مسعر بن المهلهل الخزرجي**، المتوفى أواخر الرابع الهجري، السعودية: مطبوعات جامعة أم القرى، ١٤١٥هـ، ص١٧-٣٤.

(٤٧) عن رحلة أبي دلف وخط سيرها ودراسات الاستشراق حولها انظر: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص١٨٨-١٩٢. وانظر كذلك بحثًا حديثًا أعده شاكر لعيبي يناقش فيه خط سير الرحلة ويستعرض طائفة قيمة من آراء الدارسين حول رحلة أبي دلف: لعيبي، شاكر: "**مقدمة لرحلتي أبي دلف مسعر بن مهلهل الخزرجي الينبوعي**"، مجلة الكوفة، عدد ٣، السنة الثانية، العراق، ٢٠١٣، ص٣٥-٥٦.

(٤٨) **الرسالة الأولى**، ص٤١.

(٤٩) **الرسالة الأولى**، ص٤٢.

(٥٠) **الرسالة الأولى**، ص٤٩.

(٥١) **الرسالة الأولى**، ص٥٠.

(٥٢) **الرسالة الأولى**، ص٥١.

(٥٣) **الرسالة الأولى**، ص٥٦.

(٥٤) اِشتهر كتاب رحلة ابن جبير بـ"رحلة ابن جبير" وهناك مسميات أصلية لهذه الرحلة هي "**كتاب اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك**"، و"**تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار**".

(٥٥) وصفه ابن الخطيب بأنه "كان أديبًا بارعًا، شاعرًا مجيدًا، سنيًا فاضلاً، نزيه المهمة، سري النفس كريم الأخلاق أنيق الطريقة. نظمه فائق ونثره بديع وكلامه المرسل سهل حسن وأغراضه جليلة ومحاسنه ضخمة وذكره شهير ورحلته نسيج وحدها، طارت كل مطار فضله بديع وورعه يتحقق وأعماله الصالحة تزكو". ابن الخطيب، لسان الدين: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ج٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٤، ص٢٣١، ٢٣٢. وعن باعث رحلته إلى الشرق يذكر المقَّري أن حاكم غرناطة الموحدي السيد أبو سعيد، استدعى ابن جبير، ذات ليلة، وكان يعمل كاتبا لديه، استدعاه ليكتب كتابًا وهو على شرابه، فمد يده إليه بكأس فأظهر الانقباض وقال ياسيدي ما شربتها قط، فقال والله لتشربن منها سبعًا، فلما رأى العزيمة شرب سبع أكؤس، فملأ له السيد الكأس من دنانير سبع مرات وصب ذلك في حجره، فحمله إلى منزله وأضمر أن يجعل كفارة شربه الحج بتلك الدنانير". المقري، أحمد بن محمد التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ج٢، دار صادر، ١٩٦٨، ص٣٨٥.

(٥٦) ابن جبير، ابو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني، **رحلة ابن جبير**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٤، ص٤٠.
(٥٧) **رحلة ابن جبير**، ص٥٣.
(٥٨) **رحلة ابن جبير**، ص١٦١.
(٥٩) **رحلة ابن جبير**، ص١٠٧.
(٦٠) **رحلة ابن جبير**، ص١٠٧.
(٦١) **رحلة ابن جبير**، ص١٠٧.
(٦٢) **رحلة ابن جبير**، ص١٠٨.
(٦٣) **رحلة ابن جبير**، ص١١٠.
(٦٤) **رحلة ابن جبير**، ص١١٣.
(٦٥) **رحلة ابن جبير**، ص١١٣.
(٦٦) **رحلة ابن جبير**، ص١١٣.
(٦٧) **رحلة ابن جبير**، ص١١٦.
(٦٨) **رحلة ابن جبير**، ص١٥٨.
(٦٩) **رحلة ابن جبير**، ص١٥٨.
(٧٠) **رحلة ابن جبير**، ص١٥٩.
(٧١) الأميرات السلجوقيات اللاتي يتحدث عنهن ابن جبير ينتمين إلى سلاطين سلاجقة الروم، ثم إن الأميرة السلجوقية التي يعرفها ابن جبير بأنها ابنة الأمير مسعود، ليست ابنته، بل ابنة السلطان قلج أرسلان ابن السلطان مسعود جدها، وهم من سلاطين سلاجقة الروم الذين أسسوا ملكهم في آسيا الصغرى وكانت عاصمتهم قونية، وقد امتد حكم أبيها قلج أرسلام إلى أطراف الشام والجزيرة والموصل، وقد تزوجت خاتون هذه من الأمير الأرتقي نور الدين حاكم حصن كيفا والجهات المجاورة في جهات ديار بكر شرق الأناضول، وبعد مدة فضل عليها مغنية فأهملها، ولما علم أبوها بالأمر جرد جيشا لمحاربته واسترداد الحصون التي كان منحها له هدية الزواج، فاستنصر زوجها نور الدين بالسلطان صلاح الدين الأيوبي وجاء بجيش جرار لنجدته وكادت الحرب تقع بين الفريقين، ثم تم التوصل إلى صلح يترك بموجبه الأمير نور الدين المغنية بعد سنة ويعود إلى الخاتون، وقد نفذ الشرط، لكنه مات بعدئذ، ثم إن الخليفة العباسي الناصر لدين لله، وكان قد سمع بها وبموكب حجها الفخم المار ببغداد قبل أكثر من سنتين، ولأغراض سياسية أيضا، خطبها وتزوجها وتعلق بها وبنى لها قصرا فخما، ثم ماتت الخاتون عام ٥٨٤ ه فحزن عليها كثيرا. انظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد: **الكامل في التاريخ**، ج١٠، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص١٠١-١٠٢. وانظر أيضًا، الزيباري، محمد صالح طيب: **سلاجقة الروم في آسيا الصغرى**، الأردن، دار دجلة، ٢٠٠٧، ص١٥٢-١٥٣. وانظر كذلك: طقوس، محمد سهيل: **تاريخ سلاجقة الروم**، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٢، ص٢٠٠-٢٠١.
(٧٢) **رحلة ابن جبير**، ص١٦٢
(٧٣) **رحلة ابن جبير**، ص١٦٢.
(٧٤) **رحلة ابن جبير**، ص١٦٤.
(٧٥) **رحلة ابن جبير**، ص١٧٧.
(٧٦) **رحلة ابن جبير**، ص١٧٩.
(٧٧) **رحلة ابن جبير**، ص١٨٠.
(٧٨) **رحلة ابن جبير**، ص١٨٠.
(٧٩) **رحلة ابن جبير**، ص١٩٤.
(٨٠) **رحلة ابن جبير**، ص٢٠٦.
(٨١) **رحلة ابن جبير**، ص٢٠٦-٢٠٧.
(٨٢) **رحلة ابن جبير**، ص٢١٢-٢١٣.
(٨٣) **رحلة ابن جبير**، ص.٢١٣
(٨٤) **رحلة ابن جبير**، ص٢٤٨.
(٨٥) **رحلة ابن جبير**، ص٢٥٩.
(٨٦) **رحلة ابن جبير**، ص٢٧٤.
(٨٧) **رحلة ابن جبير**، ص٢٧٨-٢٧٩.
(٨٨) **رحلة ابن جبير**، ص٢٨٠.
(٨٩) **رحلة ابن جبير**، ص٢٩٨.
(٩٠) **رحلة ابن جبير**، ص٢٩٩-٣٠٠.
(٩١) **رحلة ابن جبير**، ص٢٩٩.
(٩٢) **رحلة ابن جبير**، ص٢٩٩.
(٩٣) **رحلة ابن جبير**، ص٣٠٧.
(٩٤) **رحلة ابن جبير**، ص٣١٥.
(٩٥) **رحلة ابن جبير**، ص٣١٥.
(٩٦) **رحلة ابن جبير**، ص٣١٦.
(٩٧) يفيد الاستعراض الموجز لسيرته هنا في الوقوف على مشاهداته وأوصافه وتفسيراته لما شاهد وروى. ولد البغدادي في بغداد في أسرة علم سنة (٥٥٧/ ١١٦٢)، فقد كان أبوه وعمه من المشتغلين بأفرع العلوم المختلفة لاسيما الحديث، وقد حرص أبوه على تهذيبه وتثقيفه من الصغر فانصرف للعلم يأخذ عن شيوخه حتى لم يبق ببغداد من يمكنه الأخذ عنه والاستفادة منه. ثم غادر بغداد سنة (٥٨٥/١١٨٩)، إلى الموصل وكان سنه يومها ثمان وعشرون سنه، ولم يُعَدّ البغدادي إلى بغداد إلى بعد خمس وأربعين عامًا. وفي هذه السنوات التي تناهز النصف قرن تنقل البغدادي متعلمًا وعالمًا ومدرسًا، في عدد من مدن الإسلام، وكانت ميزته الكبرى في كل مكان ينزله البحث عن كبار عصره من العلماء في كل فن ليطارحهم ويأخذ عنهم. واستنادًا إلى سيرته الضافية التي أثبتها معاصره ابن أبي أصيبعة، في كتابه "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**". انظر: أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت: (د.ت) دار الثقافة، ج٢ ص٣٣٠-٣٥٠
(٩٨) انظر قائمة بأسماء كتبه في: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص٣٤٦-٣٤٧.
(٩٩) انظر: الصلابي، علي محمد: **الأيوبيون بعد صلاح الدين**، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩، ص٢٠-٢١.
(١٠٠) ينقل السيوطي أخبار سنة القحط والبلاء وأكل الناس بعضهم بعضًا عن الذهبي والعماد الكاتب الأصبهاني وسبط بن الجوزي وغيرهم: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: ج٢، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٨، ص٢٩٢-٢٩٣.
(١٠١) البغدادي، عبد اللطيف، **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، إعداد، عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨. ص١٣٣.
(١٠٢) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٣. ( هذا الهامش يغطي الاقتباسات السابقة قبله)
(١٠٣) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٣-١٣٤.
(١٠٤) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٤.
(١٠٥) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٥.
(١٠٦) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٦.
(١٠٧) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٦.
(١٠٨) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٦.
(١٠٩) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٤٠.
(١١٠) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٤٠.
(١١١) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٦.
(١١٢) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٤٣.
(١١٣) **رحلة عبد اللطيف البغدادي**، ص١٣٢.

(١١٤) للحصول على سيرة ضافية ومفصلة لابن منقذ، انظر: رمضان، أحمد رمضان: **الرحلة والرحَّالة المسلمون**، جدة: دار البيان العربي للطباعة والنشر، ص٢٥١-٢٦٤.

(١١٥) لمتابعة أهمية الكتاب وترجماته إلى اللغات الأوروبية، انظر: عوض، محمد مؤنس: **الجغرافيون والرحَّالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ١٩٩٥، ص٢٥٩-٢٦٠.

(١١٦) **الجغرافيون والرحَّالة المسلمون**، ص٢٤٥-٢٥٦.

(١١٧) ابن منقذ، أسامة بن مرشد، **كتاب الاعتبار**، تحقيق: فيليب حتى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت) ص١٢٢.

(١١٨) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٥-١٢٦.

(١١٩) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٤-١٢٥.

(١٢٠) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٥.

(١٢١) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٧-١٢٨

(١٢٢) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٩

(١٢٣) **كتاب الاعتبار**، ص١٤٩-١٥٠

(١٢٤) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٥، ١٢٦

(١٢٥) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٠. وعن قلعة جعبر يقول ياقوت الحموي أنها تقع على الفرات بين بالس والرقة قرب صفين، وكانت تسمى قديمًا دوسر، فملكها رجل أعمى من بني قشير يسمى جعبر بن مالك فعرفت به. **معجم البلدان**، ج٢، ص١٤٢.

(١٢٦) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٠.

(١٢٧) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٥.

(١٢٨) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٠.

(١٢٩) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٦.

(١٣٠) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٦-١٣٧.

(١٣١) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٧.

(١٣٢) **كتاب الاعتبار**، ص١٣٧.

(١٣٣) **كتاب الاعتبار**، ص١٢٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# أصالة حقوق الإنسان في الإسلام
# خلال العصرين النبوي والراشدي



**د. عبد الباسط المستعين**
مدير مركز (مفاد)
مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات
فاس – المملكة المغربية

## مُلَخَّصْ

استهدفت هذه الدراسة استقصاء أصول "حقوق الإنسان" في عصري النبوة والخلافة الراشدة، على المستويين النظري والتطبيقي. وتوقفت مع بعض النصوص القرآنية الدالة على تكريم الإنسان، وتشريفه بحقوق كثيرة، منها الحق في الحياة، وسائر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وضمان حرية المعتقد وحرية الرأي، والمساواة، وتحريم القتل بغير حق، ووأد البنات، والنهي عن الاسترقاق والتمييز بين الناس على أساس اللون والعرق والجنس. ولم تكن هذه المبادئ مجرد نصوص ترددها الألسن بقدر ما أوقف الرسول (ﷺ) حياته في سبيل ترسيخها والعمل بها. وقد عرجنا على جملة من المواقف العملية المجسدة لها في كل من وثيقة المدينة، وحادثة فتح مكة، وتقريرات خطبة الوداع على سبيل المثال. هذه المبادئ الحقوقية، لم تكن حكرًا على العهد النبوي؛ وإنما امتدت ظلالها الوارفة إلى عصر الخلفاء الراشدين، قولا وممارسة أيضا. مما حذا بنا إلى استدعاء بعض خطبهم ووصاياهم، ثم استخلاص ما صدر عنهم من التزامات بمراعاة حقوق الناس. ومنها انتقلنا إلى طائفة من مواقفهم العملية في إقرار تلك الحقوق والتضحية من أجل حمايتها والحفاظ عليها. وتبين لنا مدى الشأو البعيد الذي قطعوه في إقرار حقوق الناس، والعمل على صيانتها من العبث، وبتجرد ليس له نظير.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ٢٤ مايو ٢٠١٥
تاريخ قبول النشر: ١٣ أغسطس ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
صدر الإسلام، العصر النبوي، الخلفاء الراشدين، حجة الوداع، العهدة العمرية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
عبد الباسط المستعين. "أصالة حقوق الإنسان في الإسلام خلال العصرين النبوي والراشدي".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٢٨ – ٤٠.

## مُقَدِّمَةُ

إن صيحة "حقوق الإنسان" بمفهومها الحالي قد انبثقت في سياق مسار طويل من الأحداث والتطورات السياسية العالمية، الغربية تحديدًا، منذ فجر العصر الحديث؛ وأخذت صورتها شبه النهائية عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وصدور "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" سنة ١٩٤٨. ورغم الأهمية القصوى التي اكتستها آليات حقوق الإنسان في ترسيخ السلم العالمي والتعايش على المستوى الدولي، وتدبير الخلاف في الرأي والتداول على السلطة داخل المجتمع الواحد، وضمان الحريات والحقوق المادية والمعنوية على المستوى الفردي؛ فإنها لم تخلو من خلفيات سياسية وإيديولوجية، جعلت تلك الحقوق ليست بمنأى عن الاحتيال والمزايدات وسوء التأويل والكيل بمكيالين، وما إلى ذلك.

أما في الإسلام؛ فإنه لما أذن الله تعالى لأنوار الشريعة الغراء أن تسطع في الآفاق، والبعثة المحمدية العصماء أن يبزغ فجرها، أشرقت بضيائهما أطراف الأرض، فأنارت سبيل الحق واستبان للإنسانية صراط الله المستقيم ومحجة نبيه الكريم بيضاء لاحبة. فعنيت أحكام الشريعة الإسلامية بحقوق المكلفين وأحاطتها بكل الضمانات، كما وازنتها بمجموعة من الواجبات تنتظم على إيقاعها حركات وسكنات المسلم. وضرب رسول الله (ﷺ) المثل الأسمى في تكريم الإنسان واحترام حقوقه الأساسية. وعلى منهاجه سار الخلفاء الراشدون من بعده في لوحة تطبيقية نموذجية؛ قل نظيرها، ولا يسع

كل منصف ومطلع موضوعي على وقائع العصرين النبوي والراشدي . ما لم يكن في قلبه غيض على الإسلام وأهله . إلا أن يعترف بسبقها وتميزها في حفظ حقوق الناس.

طبعًا، هنا لا يصح الإسقاط بمحاكمة العصور الإسلامية الأولى بمنطق المنظومة الحقوقية كما هي متداولة اليوم؛ إلا أن التماس القواسم المشتركة ممكن بين مُثُل الإسلام الممتدة في الزمان والمكان، واستحضارها لحق الإنسان في ظل الواجب، وبين ما بات يعرف بـ : "القيم الكونية لحقوق الإنسان" باستثناء بعض الخصوصيات القليلة التي لا يمكن بحال أن يقاس عليها. فما هي ملامح "حقوق الإنسان" في خطاب النبي (ﷺ) وخلفائه الراشدين؟ وما أهم المظاهر العملية لتطبيقها في العصرين النبوي والراشدي؟

## أولاً: تقرير مبادئ حقوق الإنسان في العصر النبوي

إن إجمال مقاصد الشريعة في حفظ الدين والنسل والنفس والمال والعرض؛ كمبادئ جامعة تعكس ركائز الإسلام الكبرى المتمثلة في تخليص البشرية من كل أشكال الظلم وإشاعة قيم: الكرامة والحرية في ظل العبودية لله عز وجل، والعدل السياسي والقضائي والاقتصادي والاجتماعي. لا شك أن الإسلام في تكريمه للإنسان، حيًا وميتًا، وإقراره لجملة حقوق لم يكن للعرب عهد بها من قبل، تجسدت من خلال الوحيين: كتاب الله تعالى وأحاديث رسول الله (ﷺ) من جهة، كما ارتسمت معالمها من خلال التطبيق النبوي، في العهدين المكي والمدني.

**١/١- "حقوق الإنسان" في كتاب الله والحديث النبوي الشريف:**

في كتاب الله العديد من الآيات التي تقرر جملة من الحقوق الكبرى للإنسان. وتفصح الآية الكريمة في أبلغ بيان: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"[١]. هذا **التكريم** العام الذي يتوزع إلى مجموعة حقوق، مثل **الحق في الحياة** الذي نصت عليه العديد من الآيات عبر **تحريم قتل النفس** بغير حق: "... مَنْ قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا..."[٢]. **وتحريم وأد البنات**: "وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت"[٣]. **وتحريم الإجهاض**: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم، أن قتلهم كان خطئا كبيرا"[٤]. **وحق إبداء الرأي** والتعبير عن الموقف السياسي؛ بإقرار **مبدأ الشورى**: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"[٥]. وإقرار **حرية العقيدة**: "ولوشاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[٦]. "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي..."[٧]. وتشنيع تعذيب الناس بسبب إيمانهم وعقيدتهم باستهجان فعل أصحاب الأخدود: "قتل أصحاب الأخدود، النار ذات الوقود، إذ هم عليها قعود، وهم على مل يفعلون بالمؤمنين شهود، وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد."[٨]

هذه فقط بعض الشواهد القرآنية التي تثبت بحق عناية كتاب الله تعالى بما يعرف اليوم بالحقوق الأساسية والحريات العامة. كما نجدها حاضرة بوفرة في الأحاديث النبوية، بشكل يتعسر معه استقصاؤها، نكتفي ببعضها على سبيل المثال، لا الحصر:

**تحريم القتل**: عن أبي بكرة، قال: قال رسول الله (ﷺ): (... فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام...)[٩]. وفي نفس السياق تم تحريم الانتحار بدوره كشكل آخر من أشكال القتل بغير حق. روى أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي(ﷺ)، أنه قال: ( من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومَنْ تحسى سمًا فقتل نفسه، فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومَنْ قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا).[١٠] كما نهى (ﷺ) عن قتل الفئات الضعيفة وغير المقاتلة في الحرب. عن أحمد بن يونس، عن الليث، عن نافع، أن عبد الله رضي الله عنه أخبره، أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي (ﷺ) مقتولة، فأنكر رسول الله (ﷺ) قتل النساء والصبيان[١١]. وجاء في كتب السيرة أنه (ﷺ) نهى خالد بن الوليد بعد غزوة حنين أن يقتل "وليدًا أو امرأة أو عسيفًا"[١٢].

**النهي عن الاسترقاق وإقرار حق العامل**: جاء في الحديث القدسي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي (ﷺ)، قال: (قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطي بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره).[١٣]

**تأمين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية**: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: بينما نحن مع رسول الله (ﷺ) في سفر إذ جاء رجل على ناقة به، فجعل يصرفها يمينًا وشمالاً، فقال رسول الله (ﷺ): (من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له) حتى ظننا أنه لا حق لأحد منا في الفضل[١٤]. وعن عباد بن شرحبيل قال: (أصابنا عام مخمصة، فأتيت المدينة، فأتيت حائطا من حيطانها، فأخذت سنبلا، ففركته فأكلته وجعلته في كسائي، فجاء صاحب الحائط فضربني وأخذ ثوبي، فأتيت النبي (ﷺ) فأخبرته، فقال للرجل: "ما أطعمته إذ كان جائعًا أو ساغبًا، ولا علمته إذ كان جاهلا". فأمره النبي (ﷺ) فرد إليه ثوبه، وأمر له بوسق من طعام أو نصف وسق).[١٥]

**المساواة بين الناس وعدم التمييز بينهم على أساس العرق أو اللون أو الجنس**: عن أبي نضرة حدثني من سمع خطبة رسول الله (ﷺ) في وسط أيام التشريق فقال: (يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى...).[١٦] يتبين من هذه الأحاديث الشريفة أن عناية الإسلام في شخص الرسول (ﷺ) بحقوق الناس العامة منها والخاصة، الفردية والجماعية، المادية والنفسية والمعنوية، لم تكن نتيجة صراع اجتماعي ولا نضال سياسي ولا اصطدامات عسكرية، وإنما هي وليدة إقرار رباني ونبوي، يراعي كل

حاجيات الإنسان ومتطلبات الجسد والروح منه؛ مهما تباينت الأوطان واستدار فلك الزمان.

**٢/١- تطبيق حقوق الإنسان في مدرسة النبوة:**

لأن سنة الرسول (ﷺ) كانت كلها رحمة للناس وعدلاً يلامس تفاصيل حياتهم اليومية، فإنه يستعصي علينا إحصاء مجالات إقرار حقوق الإنسان في الممارسة النبوية، لكن سنعرض بعض النماذج البارزة التي تعكس بقوة مبادئ حقوق الإنسان في تجلياتها الكبرى، كالآتي:

**وثيقة المدينة:**

للوقوف على درر ونفيس مضامين الصحيفة التي بادر رسول الله (ﷺ) إلى اعتمادها عشية[١٧] حلوله بالمدينة المنورة للإجابة عن متطلبات واقع جديد بها، بما تضمنه من إشارات لوضع اللبنات الأولى لدولة الإسلام؛ وما اقتضاه بناء هذا الكيان الجديد من تدبير وحسن تفاعل مع قضايا الواقع القائمة والمتوقعة. بدايةً، نورد النص الكامل لهذه الوثيقة، كما ذكره ابن هشام في سيرته، وجاء على الشكل الآتي:

"بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

* إنهم أمة واحدة من دون الناس.

* المهاجرون من قريش على ربعتهم ، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النُبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

* وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

* وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

* وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا ولوكان ولد أحدهم.

* ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر ولا ينصر كافرًا على مؤمن.

* وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم.

* وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

* وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

* وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

* وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا.

* وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

* وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه.

* وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول.

* وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

* وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة؛ وآمن بالله واليوم الآخر؛ أن ينصر محدثًا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

* وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

* وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين.

* لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتِغُ إلا نفسه وأهل بيته.

* وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

* وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

* وإن لبني الشُطَيبة مثل ما ليهود بني عوف.

* وإن البر دون الإثم وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.

* وإن بطانة يهود كأنفسهم.

* وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

* وإنه لا ينحجز على نار جرح.

* وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظُلم.

* وإن الله على أبر هذا.

* وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

* وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه.

* وإن النصر للمظلوم.

* وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

* وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

* وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

* وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

* وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله.

* وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

* وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

* وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.

* وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين - إلا من حارب في الدين - على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم.

* وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. (قال ابن هشام: ويقال مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة).

* وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه.

* وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

* وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم.

* وإن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله (ﷺ)."[١٨]

من خلال هذا النص يمكن أن نستنبط الكثير من المبادئ والقيم الحقوقية التي لم تتوصل البشرية لإقرارها إلا في عهد قريب، ومنها:

- البعد الدستوري للصحيفة: كونها، من حيث الشكل، تعتبر صيغة متقدمة جدًا في تنظيم المجتمع؛ سواء باعتبارها وثيقة مكتوبة في مجتمع كان يغلب عليه طابع الثقافة الشفوية؛ أومن حيث كونها جاءت في صيغة تعاقد؛ يحترم كافة الأطراف المتعاقدة. نقل ابن هشام عن ابن إسحاق أن رسول الله (ﷺ) كتب :"كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود، وعاهدهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم"[١٩]. وكذلك من حيث انصباب اهتمام الصحيفة على العناصر التي يمكن أن تكون موضوع اختلاف أو نزاع؛ وكذلك تركيزها على المبادئ الكبرى والأسس الجامعة؛ مما يجعلها فعلا، أسلوبا دستوريا متقدما في هذه الفترة الغابرة من الزمن. فأروبا التي تعتبر مهد الفكر السياسي الحديث لم تظهر بها فكرة: "العقد الاجتماعي" إلا خلال القرن الثامن عشر الميلادي، مع أحد مفكري "عصر الأنوار"، الفرنسي: جون جاك روسو. ومع نهاية هذا القرن، وجدت فرصتها للتطبيق عبر إقرار العمل بالدستور لأول مرة.
- الاعتراف بكل مكونات المجتمع المدني[٢٠]، واحترام كيانها، والتنصيص عليها بالاسم.
- مناهضة الظلم عن أي جهة صدر.
- الانتصار لقيم العدل التي يمثلها الإسلام.
- الاعتراف بحرية الدين والعقيدة وإقرار التعدد الديني.
- احترام خصوصية الطوائف الدينية من غير المسلمين؛ اليهود تحديدًا، والتعامل معهم كما هم، ديانة وطوائف.
- تعيين التزامات الطرفين الرئيسيين في الوثيقة (المسلمين واليهود) في السلم والحرب؛ مما يدل على إقرار أهليتهم الكاملة في "المواطنة"، وما تقتضيه من حقوق وواجبات.
- التنصيص على نصرة المظلوم.
- تسطير الحقوق السياسية والالتزامات العسكرية.

يتضح إذن، أن صحيفة المدينة مثلت وثيقة وأداة إدارية وسياسية متقدمة في تنظيم مجتمع المدينة وضبط شؤونه، وتحديد التزامات وحقوق الأفراد والمجموعات داخله.

**فتح مكة:**

تعكس هذه الواقعة[٢١] واحدة من أعظم تجليات حرص النبي (ﷺ) على القيم النبيلة في العفو والتسامح وحقن الدماء. إن التفتنا إلى الحضارة الغربية اليوم، والأنظمة الراعية لقيمها والحامية لمنظومة "حقوق الإنسان" فيها، وقمنا بفحص ممارساتها إزاء الشعوب الأخرى، اتضح لنا البون الشاسع بين الخطاب والممارسة. فإذا تخطينا الحقبة الاستعمارية وفضاعاتها، أمكننا تأمل العديد من الحوادث المتعاقبة، مثل: حرب فيتنام، وتدخل الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، والممارسات الصهيونية بالأراضي الفلسطينية على امتداد عقود دون حسيب، وتدخل الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها في كل من الصومال والعراق وأفغانستان، وتدخل فرنسا في البلدان الإفريقية مثل: الكونغو الديمقراطية وساحل العاج ومالي؛ وحرب الصرب على البوسنة والهرسك...، ثم سألنا أهالي هذه المناطق عن أسلوب معاملة هذه القوى "الديمقراطية"، وكيفية تصريفها لتفوقها العسكري تجاههم؛ لعجزنا عن إحصاء ضحايا عنفها ودمارها وانتهاكاتها الحقوقية؛ من قتلى ومعطوبين ومعتقلين، فضلاً عن سوم الناجين فنون التعذيب وألوان الاغتصاب والتشريد...، ولأمكننا أن نستخلص دون عناء معيار الازدواجية في تطبيق حقوق الإنسان بين مواطني هذه البلدان وغيرهم، ولأدركنا بوضوح أن مفعولها ينتهي عندما يتعلق الأمر بمعاملة مواطني الشعوب الأخرى، خاصة إذا صنفت في خانة الأعداء؛ رغم زخم المواثيق الدولية الداعية إلى صيانة هذه الحقوق في كل الأحوال.

هذه النظرة الخاطفة إنما تهدف إلى تبيان سلوك القوى المنتصرة تجاه المنهزم الحبلى بالمجازر وسلوك الإبادة، مما يصنفها بلغة القاموس الحقوقي الحديث في خانة: الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وارتكاب جرائم حرب، واقتراف جرائم ضد الإنسانية... ومقارنتها مع السلوك النبوي النبيل في واقعة مماثلة حينما دخل النبي (ﷺ) إلى مكة فاتحا منتصرا، هل تصرف مثلما يتصرف المنتصرون من قبيل ما ذكرنا؟ أم أنه قابل من ناصبه العداء دوما، واكتوى بنيران تكالبهم ومكرهم وطردهم ومحاولات قتلهم وشنهم الحرب عليه تلو الأخرى مدة طويلة؛ قابل كل ذلك بالسماحة والعفو والصفح والرحمة والعطف والحنو.

لما اجتمع إلى النبي (ﷺ) أهل مكة، وهم في عرف الحروب: منهزمون تدور عليهم دائرة الانتقام، فيكونون موضوع تقتيل وإبادة وتعذيب وكل أصناف العدوان، وكان بإمكان عساكره وجموعه التي اخترقت مكة واقتحمتها من كل ناحية أن تدك الأرض بأهلها، لكن ذلك لم يكن من شيمه (ﷺ)، ولا من قيم دعوته السمحة ولا أخلاق شريعته الفضلى، بل كان له (ﷺ) موقف آخر: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ألا كل مأثرة أو دم أو مال يدعى فهو تحت قدمي هاتين إلا سدانة البيت وسقاية الحاج، ألا وقتيل الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا ففيه الدية مغلظة مائة من الإبل أربعون منها في بطونها أولادها، يا معشر قريش إن الله قد أذهب عَنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم من تراب، ثم تلا هذه الآية: "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى"[٢٢] الآية كلها [الحجرات: ١٣]، ثم قال: يا معشر قريش، ما تظنون أني فاعل فيكم؟ قالوا: خيرًا أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء."[٢٣]

استخلص أحد الباحثين الغربيين من هذه الواقعة بأن هدف الرسول (ﷺ) من هذا الفتح كان "دينيًا لا حزبيًا"[٢٤]، وعلق على ذلك بقوله: "فكانت الرأفة بسكان مدينته التي خضعت لمطلق قوته دليلاً من أدلة الرحمة في الإسلام، سار عليها خلفاؤه في فتح البلدان حيث كان الاتجاه راجحا لكل مغفرة."[٢٥]، وزاد: "ما أجمل العفو عند المقدرة! ما أعظم هذه النفس التي سمت كل السمو، فارتفعت فوق الحقد وفوق الانتقام، وأنكرت كل عاطفة دنيا، وبلغت من النبل فوق ما يبلغ الإنسان! هؤلاء قريش يعرف محمد (ﷺ)منهم مَنْ ائتمروا ليقتلوه، ومن عذبوه وأصحابه قبل ذلك، ومَنْ قاتلوه في بدر وفي أحد، ومَنْ حصروه في غزوة الخندق، ومَنْ ألبوا عليه العرب جميعًا. ومَنْ لو استطاعوا قتله وتمزيقه إربا إربًا لما ونوا في ذلك لحظة! هؤلاء قريش في قبضة محمد (ﷺ) وتحت قدميه، أمره نافذ في رقابهم، وحياتهم جميعا معلقة بين شفتيه، وفي سلطانه هذه الألوف المدججة بالسلاح تستطيع أن تبيد مكة وأهلها في رجع البصر! لكن محمدا! لكن النبي! لكن رسول الله (ﷺ) ليس بالرجل الذي يعرف العداوة أو يريد بها أن تقوم بين الناس. وليس هو بالجبار ولا بالمتكبر. لقد أمكنه الله من عدوه، فقدر فعفا، فضرب بذلك للعالم كله ولأجياله جميعًا مثلاً في البر والوفاء بالعهد، وفي سمو النفس سموًا لا يبلغه أحد."[٢٦]

والحق ما شهدت به الأعداء، فمثل هذا الصفح الذي يعقب النصر المبين، والشلل التام لقوة الخصم، لا نعثر له على نظير في تاريخ الصراع في أية حضارة، وينبغي أن يصير نموذج يحتذى لِمَنْ يتغنى بحقوق الإنسان آناء الليل وأطراف النهار. ومن الدروس البليغة التي يمكن استقاؤها من واقعة فتح مكة وما جرى فيها من أحداث، ما يلي:

- عدم ارتكاب تصفية عرقية أو تطهير أو إبادة، أو جرائم حرب بلغة العصر، فقد أمر رسول الله (ﷺ) جنده "أن لا يقاتلوا إلا مَنْ قتلهم."[٢٧]
- العفو التام[٢٨] عن أسرى الحروب ورهائنها، سواء كانوا مدنيين أم عسكريين بلغة العصر، بزوال أسباب الحرب وتوقف المقاومة،[٢٩] وقبول أعذار مَنْ اعتذر منهم، وتأمين مَنْ استأمنه أحد من المسلمين.
- عدم إنزال العقاب الجماعي بالمنهزمين أو الانتقام منهم لمواقف سابقة، أو إلزامهم بغرامة أو جزية،[٣٠] بل إن رسول الله (ﷺ)، لما علم من أحد قادة جيشه؛ أنه قال: "اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة"[٣١]، عزله ورد عنه: "بل هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة، ويوم تكسى فيه الكعبة"[٣٢]. ولم يستثنى من هذه القاعدة العامة سوى مؤاخذة بعض الأفراد بجرائر أعمالهم، خاصة من كان في ذمته جرم دم أو خيانة عظمى[٣٣]، وكان عددهم قليلاً جدًا.
- العفو لم يتخذ طابعًا شكليًا؛ بقدر ما استلزم إشراكًا فعليًا للمستفيدين منه، وتضمن احتفاظ ذوي الحقوق بحقوقهم (إقرار سدانة البيت الحرام وسقايته لأهلها). ولأن السقاية كانت لآل العباس؛ فإن الرسول (ﷺ) لما استلم مفاتيح الكعبة، بادره علي بن أبي طالب بقوله: "يا رسول الله اجمع لنا الحجابة [السدانة] مع السقاية، صلى الله عليك. فقال رسول الله (ﷺ): أين عثمان بن طلحة؟ فدعي له فقال: هاك مفتاحك يا عثمان، اليوم يوم بر ووفاء"[٣٤].
- ترسيخ قيم المساواة عبر تواضع النبي (ﷺ) [الحاكم] وعدم تجبره أو استبداده أو إهانته لأحد الرعايا [المواطنين] وهو في موقف قوة. جاء في كتب السير أن "رجلا كلم الرسول (ﷺ) يوم الفتح، فأخذته الرعدة، فقال له: «هون عليك، فإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد.»"[٣٥]. ولما دخل المسجد "أتى أبوبكر بأبيه يقوده [وهو شيخ كبير]، فلما رآه رسول الله (ﷺ) قال: «هلا تركت الشيخ في بيته حتى أكون أنا آتيه فيه... "[٣٦]. وقد شهد إيرفينغ على أن رسول الله (ﷺ) "كان عادلا يحب العدل، فقد كان يعامل الصاحب والغريب، والفقير والغني، والقوي والضعيف بالتساوي، وكان محبوبًا من الناس بسبب التفاته إلى الكل وسماعه من الجميع، وعدله المطلق بينهم."[٣٧].
- إعلان إنهاء مظالم الأموال والأنفس، والتمييز في هذه الأخيرة بين العمد وغير العمد، والشروع الفوري في إنفاذ هذه الأحكام؛ حيث بادر الرسول (ﷺ) إلى أداء دية ابن الأثوع الهذلي، وهو على شركه، بعدما قتله خراش بن أمية (من قبيلة خزاعة) لقتله أحمر بأسا أحد شجعانهم[٣٨].

إنها مجرد إشارات يلتقطها المتمعن في هذا الحدث التاريخي، حدث الفتح الأعظم لمكة وما رافقته من إجراءات نبوية حكيمة ومعالجة رفيقة رحيمة، ودروس بليغة في كيفية التعامل مع مجتمع طالما ناصب أهلُه رسول الله العدوان وتمالؤوا على قتله، وهم يومئذ في وضعية انهزام وانقطاع الأسباب. هذه المعاملة الراقية لم تفرضها

حينذاك هيئات دولية ولا منظمات حقوقية ولا محاكم جنائية؛ وإنما نبعت من شريعة الرحمان وسنة العدنان.

**حجة الوداع:**

لم تتضمن حجة الوداع مواقف "حقوقية" لافتة؛ غير أن الخطب التي ألقاها رسول الله (ﷺ) أثناء وقوفه بعرفات ويوم النحر، حبلى بالمبادئ الكبرى المؤطرة لحقوق الإنسان في الإسلام: في رواية لابن إسحاق أنه (ﷺ) قال في خطبة حجة الوداع سنة (١٠هـ)، بعد حمد الله والثناء عليه: "أيها الناس، اسمعوا قولي، لكم فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبدا، أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، وكحرمة شهركم هذا، وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم، وقد بلّغت. فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، وإن كل ربا موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلِمون ولا تظلَمون، قضى الله أنه لا ربا، وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله، وأن كل دم كان في الجاهلية موضوع، وإن أول دمائكم أضع: دمَ عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وكان مسترضعا في بني ليث، فقتله هذيل فهو أول ما أبدأ به من دماء.

أما بعد أيها الناس ! فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد في أرضكم هذه أبدًا، ولكنه إن يُطَع فيما سوى ذلك فقد رضي به مما تحقرون من أعمالكم، فاحذروه على دينكم.

أيها الناس ! إنما النسيء زيادة في الكفر، يُضَلّ به الذين كفروا، يحلونه عامًا ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله، فيحلوا ما حرم الله، ويحرموا ما أحل الله، وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض، وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا، منها أربعة حرم: ثلاثٌ متوالية، ورجب مضر، الذي بين جمادى وشعبان.

أما بعد أيها الناس، فإن لكم على نسائكم حقا، ولهنّ عليكم حقا، لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم غيركم وعليهن ألا يدخلن أحدا تكرهونه، وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربا غير مبرح، فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف، واستوصوا بالنساء خيرا، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئا، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمات الله، فاعقلوا أيها الناس قولي، فإني قد أبلغت وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا، أمرا بينا، كتاب الله وسنة نبيه. أيها الناس: اسمعوا قولي واعقلوه تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة، فلا يحل لأمرئ من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه فلا تظلمن أنفسكم. اللهم هل بلغت؟"[٣٩].

وروى ابن كثير أن النبي (ﷺ) خطب يوم عرفات في حجة الوداع قائلاً: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية موضوع تحت قدمي، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، وكان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل. وربا الجاهلية موضوع، وإن أول ربا أضع من ربانا ربا العباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله. واتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدًا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربًا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف. وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي إن اعتصمتم به، كتاب الله، وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت أديت ونصحت. فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها على الناس: اللهم اشهد، اللهم اشهد، اللهم اشهد."[٤٠]

وروى أيضًا عن الترمذي والنسائي وابن ماجة أن رسول الله (ﷺ) قال في خطبة الوداع أيضًا: "أيها الناس إن الله أدى إلى كل ذي حق حقه، وإنه لا تجوز وصية لوارث. والولد للفراش وللعاهر الحجر، ومَنْ ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله له صرفًا ولا عدلاً"[٤١]. ونستشف من هذه الخطبة مجموعة كبرى للقيم الحقوقية في الإسلام من قبيل:

- قوة ومتانة رابطة الدين والإيمان، التي جمعت في مودة وتجانس، وفي تأليف لم يكن معتادا في شبه جزيرة العرب، وعلى صعيد واحد بين أعداء الأمس القريب صاروا إخوة في الإسلام. في تعليق أحدهم على تلك اللوحة، قال بأنها: "صورة مدهشة لانتصار الإيمان، بين هؤلاء الذين كانوا أعداء منذ الأمس القريب، فألف الإسلام بين قلوبهم، وكانوا كذلك منذ عهد قريب برابرة حرب، ليتحولوا بزمن قياسي إلى إخوة رحماء، تحركهم مشاعر واحدة بعد أن كانت أهواؤهم متفرقة."[٤٢].
- احترام الحق في الحياة وتحريم القتل بغير حق بإنهاء عادة الثأر الجاهلي.
- صيانة كرامة النساء والتأكيد على حقوقهن والتزاماتهن.
- احترام الحقوق المادية (الإرث والوصية) وتحريم الظلم الاقتصادي واغتصاب الأموال بغير حق (الربا).
- احترام حقوق الأجير والخادم وملك اليمين، وضمان حقوق الفئات الضعيفة في المجتمع.
- إقرار الحقوق المعنوية للأشخاص، ومنها حرمة الأعراض وحرمة النسب.
- نبذ الظلم وتجريمه.
- سريان الأحكام على الجميع، بمن فيهم رسول الله (ﷺ) الذي كانت تصدر عنه. وربما رأينا اليوم بعض دعاة حقوق الإنسان، يمنحون للحاكمين من الحقوق والامتيازات ما لا يحظى بها غيرهم، ويكتفون في فرض القوانين على الضعفاء دون علية القوم.

## ثانيًا: منهاج الخلفاء الراشدين في حقوق الإنسان

**١/٢- بعض آثار الخلفاء الراشدين المتضمنة لمرامي حقوق الإنسان:**

لم يشذ صحابة رسول الله (ﷺ) الذين استأمنتهم الأمة على أمرها بعد التحاق الرسول (ﷺ) بالرفيق الأعلى على ما رسمه لهم من معالم كانت واضحة. وسطروا بدورهم أروع الأمثلة في تقدير وتكريم الإنسان؛ تكدر صفوها بإطلالة الفتنة التي أعقبت مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، بفعل عوامل موضوعية؛ غير أن ذلك لم يزد ممارسات الخلفاء الراشدين إلا ارتقاء في سماء المعاني الحقوقية الفاضلة. وكثيرة هي آثار الخلفاء الراشدين التي تصب في هذا المنحى، ونقتصر هنا على بعضها كما يلي:

**من خطب الصديق:**

**خطبة البيعة:** بعد مبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة، في اليوم الموالي انعقدت له بيعة عامة في المسجد، فصعد المنبر وحمد الله وأثنى عليه، ثم قال:" أيها الناس قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله تعالى، لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[٤٣].

وقال في خطبة أخرى: "... أوصيكم بتقوى الله والاعتصام بأمر الله الذي شرع لكم وهداكم به، فإن جوامع هدى الإسلام بعد كلمة الإخلاص السمع والطاعة لمن ولاه الله أمركم، فإنه من يطع والي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد أفلح، وأدى الذي عليه من الحق، وإياكم واتباع الهوى، فقد أفلح من حفظ من الهوى والطمع والغضب، وإياكم والفخر، وما فخر من خلق من تراب ثم إلى التراب يعود، ثم يأكله الدود، ثم هو اليوم حي وغدا ميت، فاعملوا يوما بيوم، وساعة بساعة، وتوقوا دعاء المظلوم، وعدوا أنفسكم في الموتى، واصبروا فإن العمل كله بالصبر، واحذروا والحذر ينفع، واعملوا والعمل يقبل، واحذروا الله من عذابه، وسارعوا فيما وعدكم الله من رحمته، وافهموا أو تفهموا، واتقوا أو توقوا فإن الله قد بين لكم ما أهلك به من كان قبلكم، وما نجى به من نجى قبلكم، قد بين لكم في كتابه حلاله وحرامه، وما يحب من الأعمال وما يكره، فإني لا ألوكم ونفسي، والله المستعان..."[٤٤].

**من خطب الفاروق:**

**خطبة البيعة:** ذكر ابن الأثير أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد الفراغ من دفن الصديق، صعد المنبر وخاطب الناس قائلاً: "إنما مثل العرب مثل جمل آنف اتبع قائده. فلينظر قائده حيث يقوده وأما أنا فورب الكعبة لأحملنكم على الطريق."[٤٥].

ومما جاء في إحدى خطبه: "أيها الرعية، إن لنا عليكم حقا: النصيحة بالغيب، والمعاونة على الخير. إنه ليس من حلم أحب إلى الله ولا أعم نفعا من حلم إمام ورفقه. أيها الرعية، إنه ليس من جهل أبغض إلى الله ولا أعم شرا من جهل إمام وخرقه. أيها الرعية، إنه من يأخذ بالعافية لمن بين ظهرانيه، يؤتى الله العافية من فوقه."[٤٦].

وجاء في أخرى: "إن الله عز وجل قد ولاني أمركم، وقد علمت أنفع ما بحضرتكم لكم، وإني أسأل الله أن يعينني عليه، وأن يحرسني عنده، كما حرسني عند غيره، وأن يلهمني العدل في قسمكم كالذي أمرني به. وإني أمرؤ مسلم وعبد ضعيف، إلا ما أعان الله عز وجل، ولن يغير الذي وليت من خلافتكم من خلقي شيئا إن شاء الله، إنما العظمة لله عز وجل، وليس للعباد منها شيء، فلا يقولن أحد منكم: إن عمر تغير منذ ولي. أعقل الحق من نفسي، وأتقدم وأبين لكم أمري، فأيما رجل كانت له حاجة، أو ظلم مظلمة أو عتب علينا في خلق، فليؤذنّي، فإنما أنا رجل منكم، فعليكم بتقوى الله في سركم وعلانيتكم، وحرماتكم وأعراضكم، وأعطوا الحق من أنفسكم، ولا يحمل بعضكم بعضا على أن تحاكموا إلي، فإنه ليس بيني وبين أحد من الناس هوادة، وأنا حبيب إلي صلاحكم، عزيز علي عتبكم. وأنتم أناس عامتكم حضر في بلاد الله، وأهل بلد لا زرع فيه ولا ضرع إلا ما جاء الله به إليه. وإن الله عز وجل قد وعدكم كرامة كثيرة، وأنا مسئول عن أمانتي وما أنا فيه، ومطلع على ما بحضرتي بنفسي إن شاء الله، لا أكله إلى أحد، ولا أستطيع ما بعد منه إلا بالأمناء وأهل النصح منكم للعامة، ولست أجعل أمانتي إلى أحد سواهم إن شاء الله."[٤٧].

**من خطب ذي النورين:**

**خطبة البيعة:** "أما بعد، فإني قد حملت وقد قبلت، ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم عليَّ بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه (ﷺ) ثلاثًا: اتِّبَاع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسنتهم، وسن سنة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملإ، والكف عنكم إلا فيما استوجبتم. ألا وإن الدنيا خضرة قد شهيت إلى الناس، ومال إليها كثير منهم، فلا تركنوا إلى الدنيا ولا تثقوا بها؛ فإنها ليست بثقة، واعلموا أنها غير تاركة إلا من تركها".[٤٨]

وجاء في بعض خطبه إلى ولاته: "أما بعد، فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقد إليهم أن يكونوا جباة، وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة لا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء, ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين وفيما عليهم فتعطوهم مالهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذي عليهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تنتابون فاستفتحوا عليهم بالوفاء."[٤٩] وكتب إلى عمال الخراج مخاطبهم: "أما بعد، فإن الله خلق الخلق بالحق فلا يقبل إلا الحق. خذوا الحق وأعطوا الحق به. والأمانة الأمانة ولا تكونوا أول من يسلبها فتكونوا شركاء من بعدكم إلى ما اكتسبتم. والوفاء الوفاء، ولا تظلموا اليتيم ولا المعاهد، فإن الله خصم لمن ظلمهم."[٥٠].

**من خطب أبي الحسنين:**

**خطبة البيعة**: ذكر ابن الأثير أن الناس ألحوا على علي (رضي الله عنه) في البيعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، ولما كان يوم الغد حضر الناس للمسجد "وجاء علي فصعد المنبر وقال: أيها الناس عن ملأ وإذن إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارها لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم. ألا وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح مالكم معي، وليس لي أن آخذ درهما دونكم، فإن شئتم قعدت لكم وإلا فلا آخذ على أحد. فقالوا: نحن على ما فارقناك عليه بالأمس. فقال: اللهم اشهد."(٥١) ومن خطبه (رضي الله عنه) أيضًا: "أما بعد، فإن لي عليكم حقا، وإن لكم علي حقا، فأما حقكم علي فالنصيحة لكم ما صبحتكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيما لا تجهلوا، وتأديبكم كي تعلموا، وأما حقي عليكم فالوفاء للبيعة، والنصح لي في الغيب والمشهد، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم، فإن يرد الله بكم خيرا انتزعتم عما أكره، وتراجعوا إلى ما أحب، تنالوا ما تطلبون، وتدركوا ما تأملون"(٥٢).

هذه الخطب على اختلاف مفرداتها ووجيز عباراتها وتباين أصحابها، توحدت معظمها في ثرائها الحقوقي؛ فخطب البيعة التي ارتبطت بمناسبات تسلم سلطة الخلافة، اتصفت بطابع المبادئ والبرامج التي أفصح عنها كل واحد من الخلفاء الأربعة، وتضمنت بحق، إلى جانب الخطب الأخرى، مجموعة نفيسة من القيم الحقوقية، كانت أكبر من واقعها وأسبق من زمنها؛ يمكننا رصدها على الشكل الآتي:

- الحضور القوي لطابع التعاقد في البيعة بين الطرف الحاكم (المبائع)، والرعية كطرف محكوم (مبايع).
- التأكيد على نصرة الضعيف والمظلوم. وقد لخص أحد تلامذة الخلفاء الراشدين، وهو: ربعي بن عامر، هذه المعاني في عبارة جامعة، كشفت بصدق عن أهداف الإسلام الكبرى المتمثلة في تخليص البشرية من سجن الدنيا وكل أشكال الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فقال: "الله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام..."(٥٣).
- تحري العدل ومعاملة الناس على قدم المساواة.
- ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
- الحرص على الشورى عبر اختيار الحاكم والبيعة وقبول النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ضمان حق المعارضة).
- الشفافية ومصارحة الرعية على بساط الصدق بكل القضايا التي تشغل الأمة، من غير حرج ولا تمويه.

**٢/٢- شذرات من مواقف الخلفاء الراشدين الدالة على احترام حقوق الإنسان:**

لم تكن الأقوال والخطب المأثورة عن الخلفاء الراشدين مجرد كلام، وإنما عززتها شواهد الممارسة والمواقف العملية التي ترجمت تلك المعاني على أرض الواقع. وبالرغم من بعض الهنات والهفوات التي اخترقت صفوف المجتمع في صدر الإسلام، هنا أوهناك، وبخاصة الاضطرابات التي ميزت الآونة الأخيرة من حكم عثمان رضي الله عنه، ثم تعمقت مع الفتنة التي أعقبت استشهاده. بالرغم من كل ذلك، فإن سجل الخلفاء الراشدين يبقى الأنصع على مر التاريخ الإسلامي في تقدير الرعية، واحترام الحقوق الفردية والجماعية للناس، وعدم استغلال موقع السلطة في الاستبداد، أو أكل أموال المسلمين بالباطل، أو ظلمهم في الأحكام القضائية، وغيرها من صور انتهاكات حقوق الناس. ولم يلطخ بياض تلك الصفحات سوى الاتهامات المغرضة لعثمان بن عفان الذي ظلم حيا وميتا، بل راح ضحية المبالغة في احترام حقوق الناس، والتورع عن إنزال العقاب بالبغاة منهم، وضمان إبداء معارضتهم وإسماع صوتهم؛ فعكست الصور البشعة للاعتداء عليه وانتهاك حرمته. وحرمة المؤمن أعظم عند الله من حرمة الكعبة. سوء نية الناقمين عليه وانحدار غاياتهم التي لو كانت عادلة لما ظلمته رضي الله عنه في أعز ما يمكن أن يظلم فيه المرء: روحه.

مجالات كثيرة يمكنها أن تبرز اهتمام الخلفاء الراشدين بصيانة حقوق الناس. ومن بينها ما ميز الفتوحات الإسلامية في هذه الحقبة. لقد صار الجيش الإسلامي آنذاك قوة ضاربة، لا تنكس له راية، وتهاوت تحت أقدام جنده صروح أعظم الامبراطوريات، وانتصر في كل المعارك التي خاضها، وحتى الهزائم القليلة التي حلت به سرعان ما كانت تعقبها انتصارات متتالية؛ ورغم ذلك لا يسجل لنا التاريخ أنها تخللتها، بلغة العصر، انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، إلا استثناءات يسيرة. ولم يمنع ذلك التفوق العسكري، ضمان حقوق الأقليات الدينية والشعوب المنهزمة، والوفاء بعقود المعاهد منها، والاستجابة لطلبات الصلح التي كانت أول ما يعرض على أهل المناطق المفتوحة ليخلوا بين الناس وبين معرفة كلام الله تعالى، ثم يختاروا بغير إجبار بين الدخول في الإسلام والبقاء على شركهم. كما تمت صيانة حقوق أفراد هذه الشعوب في الحياة وفي مصادر الرزق وفي القيام بشعائرها الدينية.

وباستثناء الجزية التي فرضت على أهل الذمة مقابل عيشهم في كنف الدولة وتحت حماية المسلمين، والخراج الذي فرض على الأراضي المفتوحة عنوة مقابل بقائها تحت أيدي أهلها المنهزمين؛ فقد تمتع غير المسلمين بكامل حقوقهم، واحترمت المواثيق المبرمة معهم في حالة الصلح. وفيما يلي بعض المواقف من تصرفات الخلفاء الراشدين الدالة على تعظيم حرمات حقوق الناس، والتي باحت لنا بها أخبار الرواة:

**مواقف سامقة في حياة أبي بكر الصديق**: جاء في بعض الروايات أنه رضي الله عنه وهو خليفة للمسلمين كان في خدمة امرأة ضريرة يتعهدها باستمرار(٥٤). ولم يكن هذا السلوك ظرفيا، أو منفردًا في حياة الخليفة، بل تعضده شواهد كثيرة، منها على سبيل المثال ما روى ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما وغيرهما أن أبا بكر الصديق

رضي الله عنه "كان يحلب للحي أغنامهم، فلما بويع له بالخلافة قالت جارية من الحي: الآن لا تحلب لنا منائح دارنا، فسمعها أبوبكر، فقال: بلى، لعمري لأحلبنها لكم، وإني لأرجو ألا يغيرني ما دخلت فيه عن خلق كنت عليه. فكان يحلب لهم، فربما قال للجارية من الحي: يا جارية، أتحبين أن أرغي لك، أو أصرح؟ فربما قالت: أرغ، وربما قالت: صرح، فأي ذلك قالت فعل!"(٥٥). ولما قدم إلى مكة معتمرا، جلس قريبا من دار الندوة، وقال: "هل من أحد يتشكى من ظلامة، أو يطلب حقا؟ فما أتاه أحد، وأثنى الناس على واليهم خيرا."(٥٦).

وفي المجال القضائي، كان "إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله؛ فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله (ﷺ) قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم."(٥٧) وفي المجال الاقتصادي، كان يسوي في قسمته بين السابقين الأولين والمتأخرين في الإسلام، وبين الحر والعبد، والذكر والأنثى، والصغير والكبير.(٥٨) وفي معاملة المحاربين وغير المسلمين، أوصى يزيد بن أبي سفيان لما أرسله إلى الشام، ونقتبس مما جاء في هذه الوصية الطويلة، ما يلي: "... وستجدون أقواما حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما حبسوا أنفسهم له"،(٥٩) "ولا تغرقن نخلا، ولا تحرقنها، ولا تعقروا بهيمة ولا شجرة تثمر، ولا تهدموا بيعة، ولا تقتلوا الولدان ولا الشيوخ ولا النساء...".(٦٠)

ومن ثمرات هذا الوئام الاجتماعي، والنزاهة السياسية، والعدل الاقتصادي أن عمر بن الخطاب الذي ولاه أبوبكر قضاء المدينة كان يلبث الشهر(٦١)، والعام(٦٢) ما يختصم إليه فيه اثنان.

هذه الإشارات إنما تدل على سمو وعمق التقدير الذي خص به الإسلام الإنسان، وعلى طول باع شخصية أبي بكر الحاكم في ترجمة تلك المبادئ والقيم من طموحات مثالية إلى تطبيق مثالي. فمكانة الحاكم في عهده لم تخوله حقوقًا خاصة، ولم تشعره بالتميز على الآخرين، أو تدفعه للتعالي عليهم. وكان حاذيه دومًا، الحرص على مصالح الناس، وتحر العدل في معاملتهم، وحفظ حقوقهم من الضياع، والالتزام بمقتضيات مسؤولية الحاكم في تنفيذ أحكام الشرع (القانون الإلهي) والانتصار للمظلومين.

**العدل العمري والعهدة العمرية:** حبرت في عدل عمر بن الخطاب المجلدات والأسفار الكثيرة. وبحسبنا هنا أن نشير إلى نموذج عملية يسيرة منها. ونبدأ بالموقف الذي تمخضت عنه القولة المشهورة: **"متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا"**، والتي صار مضمونها اليوم على رأس مبادئ حقوق الإنسان(٦٣) "المتعارف عليها عالميا". عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "كنا عند عمر بن الخطاب رضوان الله عليه إذ جاءه رجل من أهل مصر فقال: يا أمير المؤمنين هذا مقام العائذ بك، قال: وما لك؟ قال: أجري عمرو بن العاص بمصر الخيل، فأقبلت فرسي، فلما رآها الناس قام محمد بن عمرو، فقال: فرسي ورب الكعبة، فلما دنا مني عرفته، فقلت: فرسي ورب الكعبة، فقام إلي يضربني بالسوط، ويقول: خذها وأنا ابن الأكرمين. قال: فو الله ما زاده عمر على أن قال له: اجلس، ثم كتب إلى عمرو، إذا جاءك كتابي هذا فأقبل، وأقبل معك بابنك محمد. قال: فدعا عمرو ابنه، فقال: أأحدثت حدثا؟ أجنيت جناية؟ قال: لا. قال: فما بال عمر يكتب فيك؟ قال: فقدم على عمر، قال أنس: فو الله أنا عند عمر حتى إذا نحن بعمرو وقد أقبل في إزار ورداء، فجعل عمر يلتفت هل يرى ابنه، فإذا هو خلف أبيه، فقال: أين المصري؟ فقال: ها أنا ذا. قال: دونك الدرة، فاضرب ابن الأكرمين. قال: فضربه حتى أثخنه، ثم قال: أجلها على صلعة عمرو، فو الله ما ضربك إلا بفضل سلطانه. فقال: يا أمير المؤمنين قد ضربت من ضربني. قال: أما والله لو ضربته ما حلنا بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعه، أيا عمرو، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا، ثم التفت إلى المصري، فقال: انصرف راشدا، فإن رابك ريب، فاكتب إلي."(٦٤).

وفي جانب العدل الاقتصادي، ثبت أن عمر رضي الله عنه كان "يفرض للمنفوس مائة درهم، فإذا ترعرع بلغ به مائتي درهم، فإذا بلغ زاده. وكان إذا أتى باللقيط فرض له في مائة، وفرض له رزقا يأخذه وليه كل شهر بقدر ما يصلحه، ثم ينقله من سنة إلى سنة. وكان يوصى بهم خيرًا ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال."(٦٥) إذا نظرنا إلى هذه التصرفات بإمعان، فهل ترانا اليوم بحاجة لتعلم الدروس الحقوقية من أمم لم تلتفت إلى آدمية الإنسان إلا في عهد قريب، بل ما تزال دعواها الحقوقية تتمحص على محك التجارب العملية، وبما يرشح من الواقع المر، خاصةً في معاملة الآخر.

ومن أبرز مواثيق المنعقدة مع أهل الذمة، الصلح الذي عقده عمر بن الخطاب مع أهل إيلياء(٦٦) بعد فتح القدس، وهو المعروف **بالعهدة العمرية**. قدم (رضي الله عنه) من المدينة لأجله، وأشرف بنفسه على تدوينه وإمضائه وتنفيذه، استجابة لرغبة أهل إيلياء. جاء في نصها ما يلي: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم ، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها ، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص ، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بيعهم وصلبانهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ، ومن شاء سار مع الروم ، ومن شاء رجع إلى أهله؛ فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية. شهد على ذلك: خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد

الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان، وكتب وحضر سنة خمس عشرة."[٦٧]

وبضدها تتميز الأشياء، هل يمكننا أن نقيس هذا العفو وهذا التسامح بفضاعات "محاكم التفتيش" النصرانية التي كانت لا تفوت استغلال أي شبهة لإنزال الإعدام بمعتنقي الديانات الأخرى. المسلمون خاصة ثم اليهود. وسطرت أبشع أصناف التعذيب لانتزاع اعترافات الذين لم يدينوا بالمسيحية؟ وهل يقارن هذا السلوك بجرائم الصهيونية في أرض فلسطين؟ يعكس هذا التصرف، بالإضافة إلى التسامح الديني وحرية المعتقد، حرص الخلفاء على حقن الدماء، إذا أذعن المنهزم إلى الصلح، وصيانة الحرمات (معابد الآخرين وكنائسهم)، وحماية المخالف في كنف الدولة مقابل ضريبة مالية.

**معاملة عثمان للمعارضة**: كان رضي الله عنه، وهو على المنبر "يستخبر الناس يسألهم عن أخبارهم وأسعارهم"[٦٨]، وعن "قدامهم ومرضاهم"[٦٩]. وإذا كانت بعض الفئات قد استنكرت على عثمان بن عفان رضي الله عنه بعض تصرفاته الإدارية والمالية، وهذا من حقها، لكن وفق الأصول الشرعية؛ فإن أسلوب الرشد الذي ليس بعده من صبر وحلم، هو أن يؤثر هذا الخليفة تضحيته بمهجته، وقد بات قتله وشيكا إثر الحصار المفروض على بيته والتهديد الصريح الذي تلقاه؛ على أن يستل سيفه على المسلمين[٧٠]؛ فقد جاءه زيد بن ثابت فقال: "هذه الأنصار بالباب يقولون إن شئت كنا أنصارا لله مرتين... فقال عثمان: أما القتال فلا"[٧١]. كما استأذنه بعض الصحابة في مناصرته بقتال محاصريه، فأجابهم: "عزمت على من كانت لي عليه طاعة أن لا يقاتل"[٧٢].

وبهذا السلوك، لم يتوقف عثمان على ما يبدو، عند حدود مشروعية رد الفعل (الدفاع عن النفس. رد البغي)، بل كان يستبصر بالعواقب[٧٣]، من خلال قوله: "**لن أكن أول من خلف رسول الله (ﷺ) في أمته بسيف**": عن المغيرة بن شعبة أنه "دخل على عثمان (رضي الله عنه) –وهو محصور- فقال: إنك إمام العامة وقد نزل بك ما ترى، وإني أعرض عليك خصالاً ثلاثة، اختر إحداهن: إما أن تخرج فتقاتلهم وإن معك عددا وقوة وأنت على الحق وهم على الباطل، وإما أن نخرق لك بابا سوى الباب الذي هم عليه فتقعد على رواحلك فتلحق بمكة، فإنهم لن يستحلوك وأنت بها، وإما أن تلحق بالشام فإنهم أهل الشام وفيهم معاوية، فقال عثمان: أما أن أخرج فأقاتل فلن أكن أول من خلف رسول الله (ﷺ) في أمته بسيف..."[٧٤]. لقد توانى عن استخدام العنف ضد معارضيه الذين يتوعدونه بالقتل رغم العروض المتوالية التي قدمها بعض الصحابة للدفاع عنه؛ فأي حاكم في الدنيا اليوم، مهما ادعى من احترام لحقوق الإنسان، يرضى أن يؤذى في نفسه بدل أن يكون هو المؤذي لغيره.

**علي بن أبي طالب يعطي الحق من نفسه**: تنازل علي رضي الله عنه عن جملة من حقوقه، أسوة بأبي بكر وعمر، وشدد على نفسه. روي أن أحدهم دخل عليه في فصل الشتاء "وعليه خلق قطيفة وهو يرعد فيه، [فقال له]: يا أمير المؤمنين: إن الله قد جعل لك ولأهلك في هذا المال نصيبا وأنت تفعل هذا بنفسك! فقال: والله ما أرزأكم شيئًا وما هي إلا قطيفتي التي أخرجتها من المدينة."[٧٥] واستعمل عمرو بن سلمة على أصبهان "فقدم ومعه مال وزقاق فيها عسل وسمن، فأرسلت أم كلثوم بنت علي إلى عمرو تطلب منه سمنا وعسلا، فأرسل إليها ظرف عسل وظرف سمن؛ فلما كان الغد خرج علي وأحضر المال والعسل والسمن ليقسم، فعد الزقاق فنقصت زقين فسأله عنهما فكتمه، وقال: نحن نحضرهما. فعزم عليه إلا ذكرهما له، فأخبره، فأرسل إلى أم كلثوم، فأخذ الزقين منها، فرآهما نقصا، فأمر التجار بتقويم ما نقص منهما، فكان ثلاثة دراهم، فأرسل إليها، فأخذها منها ثم قسم الجميع."[٧٦].

ومن مواقفه المشهودة، رده أخاه عقيلا صفر الأيدي، وكان أمس الحاجة إلى الطعام، وعدم قبوله الهدية المزعومة من أحد أصحاب التملق الذين لا يخلو منهم زمان ولا مكان: "والله لئن أبيت على حسك السعدان مسهدًا، وأجر في الأغلال مصفدًا أحب إلي من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالما لبعض العباد، وغاصبا لشيء من الحطام، وكيف أظلم أحدا لنفس تسرع إلى البلى قفولها، ويطول في الثرى حلولها. والله، لقد رأيت عقيلا [أخوه] وقد أملق حتى استماحني من بركم صاعًا، ورأيت صبيانه شعث الألوان شعث الشعور، غبر الألوان من فقرهم، كأنما سودت وجوههم بالعظلم، وعاودني مؤكدا وكرر علي القول مرددا، فأصغيت إليه سمعي، فظن أني أبيعه ديني، وأتبع قياده مفارقا طريقي، فأحميت له حديدة، ثم أدنيها من جسمه ليعتبر بها، فضج ضجيج ذي دنف من ألمها، وكاد أن يحترق من ميسمها، فقلت له: ثكلتك الثواكل يا عقيل! أتئن من حديدة أحماها إنسانها للعبه؟ وتجرني إلى نار سجرها جبارها لغضبه! أتئن من الأذى؟ ولا أئن من لظى!. وأعجب من ذلك طارق طرقنا بملفوفة في وعائها، ومعجونة شنئتها، كأنما عجنت بريق حية أوقيئها، فقلت: أصلة، أم زكاة، أم صدقة؟ فذلك محرم علينا أهل البيت. فقال: لا ذا ولا ذاك، ولكنها هدية. فقلت: هبلتك الهبول! أعن دين الله أتيتني لتخدعني؟ أمختبط أنت، أم ذو جنة، أم تهجر؟! والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت! وإن دنياكم عندي أهون من ورقة في فم جرادة تقضمها! ما لعلي ونعيم يفنى، ولذة لا تبقى؟ نعوذ بالله من سبات العقل وقبح الزلل. وبه نستعين."[٧٧].

أتبقى مع مثل هذه المواقف شكوك في حفظ حقوق الناس المادية والمعنوية في زمن الخلافة الراشدة؟ ألم تتكرر على أسماعنا فضائح الاختلاسات والرشاوى في معاقل أعرق النظم الديمقراطية والحقوقية السائدة اليوم؟ أين هي من ممارسات الراشدين؟ والخلاصة؛ فإن هذه الاقتباسات اليسيرة من حياة الخلفاء الراشدين المليئة بمواقف الإنصاف، والشهامة في الحق، وإقرار جليل الحقوق وصغيرها، والانتصاب لخدمة الرعية والقيام على شؤونها، وبسط اليد لقضاء حوائجها، تمثل تجسيدًا عمليًا لسلوكيات حقوقية لا تضاهى في تاريخ البشرية.

## خاتمة

من خلال وقفتنا السريعة مع سجل العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة، اتضح لنا مدى غناهما بالقيم الحقوقية السامية، التي ما تزال الإنسانية اليوم تتصارع من أجل إقرارها، وانتزاع الاعتراف بها، والبحث في سبل فرض احترامها. ولا تكمن أهمية تلك الحقوق، في حضورها اللافت في التشريعات الإسلامية (قرآن/ سنة نبوية/ هدي الراشدين)؛ بقدر ما تكمن في اللوحات الرائعة في طريقة تنفيذها في هذين العصرين، والصور النموذجية لتجسيدها. ونحن هنا لا نضفي على تلك العصور طابعا ملائكيا؛ ولكن بنينا أحكامنا على ما تعززه الشواهد المصدرية، دون أن نغفل الجانب الآخر من الصورة الذي تعكسه بعض الأخطاء التي لا سبيل إلى قياسها بما سجلناه من إنجازات. وهذا ما يعكس غنى تاريخنا، وحاجتنا الماسة إلى الجلوس تحت بساط معلميه الكبار لتلقي الدروس النظرية والعملية في مجال الحقوق والحريات، خاصة في الحقب المشرقة، ولاسيما الفترة النبوية وفترة الخلافة الراشدة؛ دون إلغاء النهل من منابع الحكمة العالمية أنى وجدت.

## الهوامش:

(١) **سورة الإسراء**، الآية: ٧٠.

(٢) **سورة المائدة**، الآية: ٣٢.

(٣) **سورة التكوير**، الآيتين: ٨، ٩.

(٤) **سورة الإسراء**، الآية: ٣١.

(٥) **سورة الشورى**، الآية: ٣٨.

(٦) **سورة يونس**، الآية: ٩٩.

(٧) **سورة البقرة**، الآية: ٢٥٦.

(٨) **سورة البروج**، الآيات: من ٤ إلى ٨.

(٩) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، "**صحيح مسلم**"، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، كتاب: **القسامة**، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال حديث رقم: ١٦٧٩.ص ٩٢٠.

(١٠) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، "**الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله(ﷺ) وسننه وأيامه**"، اعتناء محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، كتاب: الطب، باب: شرب السم والدواء به، ج ٧، ص١٣٩، ١٤٠.

(١١) رواه البخاري .م س. كتاب: **الجهاد والسير**، باب: قتل الصبيان في الحرب، ج ٤، ص ٦١.

(١٢) ابن كثير، إسماعيل عماد الدين أبو الفداء بن عمر القرشي الدمشقي، "**البداية والنهاية**"/ تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ج ٧، ص ٤٣.

(١٣) رواه البخاري، م س. كتاب: **البيوع**، باب: إثم من باع حرا. ج ٣، ص ٨٢، ٨٣.

(١٤) أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، "**سنن أبي داود**" تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، كتاب: **الزكاة**، باب: في حقوق المال، رقم الحديث: ١٦٦٣، ج ٢، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(١٥) ابن ماجة، أبوعبد الله محمد بن يزيد القزويني، "**السنن**" تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، فرع بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، أبواب: **التجارات**، باب: من مر على ماشية أو حائط قوم هل يصيب فيه، حديث رقم: ٢٢٩٨، ج٣، ص ٣٩٧.

(١٦) ابن حنبل، أحمد، "**المسند**" تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، حديث رقم: ٢٣٤٨٩، ج ٣٨، ص ٤٧٤.

(١٧) جعلها ابن هشام على رأس الأعمال التي أقدم عليها الرسول (ﷺ) عقب الهجرة؛ إذ أوردها بعد بناء المسجد النبوي وقبل المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين؛ مما يعكس حجم أهميتها ضمن أولوياته (ﷺ) في المدينة. انظر: ابن هشام، عبد الملك أبي محمد، "**سيرة النبي (ﷺ)**"/ تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ج ٢، ص ١٢٦.

(١٨) سيرة ابن هشام، ج ٢.م س. ص ١٢٦، ١٣٠.

(١٩) م ن. ص ١٢٦.

(٢٠) نسبة إلى المدينة المشرفة.

(٢١) تعود مقدمات **الفتح** إلى انعقاد صلح الحديبية في السنة السادسة للهجرة بين المسلمين والمشركين. وكان من جملة بنوده أن "**مَنْ أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخله، ومَنْ أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخله**". فدخلت قبيلة "**خزاعة**" في تحالف مع المسلمين، ودخلت قبيلة "**بكر**" في تحالف مع قريش . ومن بين التطورات التي أعقبت هذا الصلح قيام قبيلة بكر بغارة ضد خزاعة، وأمدتها حليفتها قريش بالمال والسلاح، وقتلوا أكثر من عشرين من خزاعة حليفة المسلمين، واعتدوا عليهم رغم لجوئهم إلى الحرم.

وأمام هذا النقض الصريح للعهد ركب عمرو بن سالم الخزاعي في أربعين من قومه وذهب إلى المدينة يطلب منه النصرة، فقال له النبي (ﷺ): "نُصرت يا عمرو بن سالم.". ورغم محاولة أبي سفيان بن حرب زعيم قريش تفادي عواقب الاعتداء على خزاعة بالذهاب إلى المدينة المنورة طلبا للصفح؛ لكنه رجع خائبًا؛ فيما أعد رسول الله (ﷺ) العدة، في سرية تامة لمباغتة قريش في ديارها، فكانت غزوة الفتح.

(٢٢) **سورة الحجرات**، الآية: ١٣.

(٢٣) سيرة ابن هشام. ج٢.م س. ص ٣٤، البداية والنهاية. ج٧ .م س، ص ٥٦٧ و٥٦٨.

(٢٤) واشنطن إيرفينغ، "**محمد وخلفاؤه**"/ ترجمة ومقارنة: هاني يحيى نصري، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٣٤٦.

(٢٥) المرجع نفسه.

(٢٦) م ن. ص ٣٤٥.

(٢٧) سيرة ابن هشام. ج ٤.م س. ص ٣٠.

(٢٨) لا يقاس هنا على الحالات التي أهدر رسول الله (ﷺ) دمها ولو وجدت معلقة بأستار الكعبة. وهي على كل حال قليلة جدًا قياسًا إلى سكان مكة؛ لا تتجاوز، حسب بعض الروايات، أربعة نفر وامرأتين، في رقابهم قتل نفس أو خيانة أمانة أو ارتكاب جرم خطير؛ ومع ذلك عفا رسول الله (ﷺ) على أكثرهم. **البداية والنهاية**. م س. ج ٧، ص ٥٦١.

(٢٩) يظهر هذا الأمر بجلاء مرة أخرى عندما سبى النبي (ﷺ) أكثر من ستة آلاف من أهالي هوازن وذريتهم في غزوة حنين (**البداية والنهاية**. م س. ج ٦، ص ٨٢، ٨٣). والسر في هذا العدد الضخم أن زعيمهم: مالك بن عوف، ساق مع الناس أبناءهم ونساءهم وأموالهم، أراد أن يجعل "خلف كل رجل أهله وماله ليقاتل عنهم". (**البداية والنهاية**. م س. ج ٧، ص٧). وقام رسول الله (ﷺ) بتقسيمهم على من حضر تلك الحرب؛ لكن عندما لحق به وفد هوازن وهو قافل من غزوة الطائف، يعلنون إسلامهم ويستشفعون في نسائهم وعيالهم، نزل لهم عما كان من نصيب آل عبد المطلب، وتبعه في ذلك المهاجرون والأنصار، فيما رفضت قبائل بنو تميم وبنو فزازة التنازل عن نصيبها؛ مما دفعه(ﷺ) إلى وعد مَنْ تنازل منهم بمضاعفة حصته في فيء قادم، فاستكملت هوازن استرجاع أهاليها. (ابن إسحاق، محمد بن يسار المطلبي المدني، "**السيرة النبوية**"/ تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، الجزء الثاني، ص ٥٨١).

(٣٠) محمد وخلفاؤه. م س. ص ٣٤٠.

(٣١) سيرة ابن هشام. ج٤.م س. ص ٢٧، **البداية والنهاية**. م س. ج ٦، ص ٥٣٨.

(٣٢) **البداية والنهاية**. م س. ج ٦، ص ٥٤٠ و٥٤٣.

(٣٣) من هؤلاء: عبد الله بن أبي سرح الذي كان من كتاب الوحي وارتد، لكنه عفا عنه بشفاعة أخيه من الرضاعة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وعبد الله بن خطل الذي قتل مولى له مسلما وفر مرتدا، وكانت له قينتان تغنيان له بهجاء الرسول (ﷺ)، فقتل وقتلت إحدى قينتيه واستؤمن للأخرى. والحويرث بن نقيذ الذي كان يؤذي النبي (ﷺ) في مكة، ونهر جمل ابنتيه فاطمة وأم كلثوم في الهجرة، فأسقطهما أرضا، فقتله علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ومقيس بن صبابة الذي ارتد وقتل قاتل أخيه خطأ بعدما أخذ الدية، فقتل. وسارة مولاة لبني عبد المطلب في إيذائها رسول الله (ﷺ) وحملها كتاب حاطب بن أبي بلتعة، واستؤمن لها. وعكرمة بن أبي جهل، واستأمنت له زوجته من رسول الله (ﷺ). انظر: **سيرة ابن هشام**. ج ٤. م س. ص ٣٠ وما بعدها، **البداية والنهاية**. م س. ج ٦، ص ٥٥٨ وما بعدها.

(٣٤) **البداية والنهاية**. م س. ج ٦، ص ٥٦٨.

(٣٥) م ن. ج ٦، ص ٥٤٨.

(٣٦) م ن. ج ٦، ص ٥٥١.

(٣٧) **محمد وخلفاؤه**. م س. ص ٤٥٣.

(٣٨) **سيرة ابن هشام**. ج ٤.م س. ص ٣٧، ٣٨.

(٣٩) **سيرة ابن إسحاق**. ج٢. م س. ص ٦٧٠، ٦٧١.

(٤٠) ابن كثير، إسماعيل عماد الدين أبو الفداء بن عمر القرشي الدمشقي، "**حجة الوداع**"/ تحقيق: خالد أبو صالح، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٤١) م ن. ص ٢٢٧.

(٤٢) **محمد وخلفاؤه**. م س. ص ٤١٤.

(٤٣) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، "**الكامل في التاريخ**"/ تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ج٢، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٤٤) ابن عساكر، الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، "**تاريخ دمشق**"/ تحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج ٣٠، ص ٣٣٥، ٣٣٦.

(٤٥) **الكامل في التاريخ**، ج٢ .م س. ص ٢٧٧.

(٤٦) الطبري، محمد أبو جعفر بن جرير، "**تاريخ الرسل والملوك**"/ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ج٤/ ص ٢٢٤.

(٤٧) م ن. ص ٢١٥.

(٤٨) م ن. ص ٤٢٢.

(٤٩) م ن. ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٥٠) م ن. ص ٢٤٥.

(٥١) **الكامل في التاريخ**، ج٣ .م س. ص ٨٤.

(٥٢) **تاريخ الرسل والملوك**. ج ٥. م س. ص ٩٠، ٩١.

(٥٣) م ن. ج ٣. ص ٥٢٠.

(٥٤) **الكامل في التاريخ**. ج٢ .م س. ص ٢٧٠.

(٥٥) **تاريخ الرسل والملوك**. ج ٣. م س. ص ٤٣٢، ابن سعد، محمد بن منيع الزهري، "**الطبقات الكبير**"/ تحقيق علي محمد عمر، الشركة الدولية للطباعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ج ٣، ص ١٧٠. **تاريخ دمشق**. م س.ج ٣٠، ص٣٢٤، انظر أيضًا: ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج، "**صفة الصفوة**"/ تحقيق محمود فاخوري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٥٨، الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، "**كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**"/ اعتناء بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، حديث رقم ١٤٠٧٧، ج ٥، ص ٦١٠.

(٥٦) **طبقات ابن سعد**. م س. ج ٣، ص ١٧١.**تاريخ دمشق**، م س. ج ٣٠، ص ٣٢٥، **كنز العمال**، م س. حديث رقم ١٤٠٧٧، ج ٥، ص ٦١٢.

(٥٧) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، "**فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**"/ تحقيق محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ج ١٣، ص ٣٥٤، وانظر نحوه في: **كنز العمال**، م س. ج ٥، حديث رقم ١٤٠٦٣، ص ٦٠٠ والبيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي، "**السنن الكبرى**"/ تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣، ج ١٠، كتاب: **آداب القاضي**، باب: ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي...، حديث رقم ٢٠٣٤١، ص ١٩٦.

(٥٨) **طبقات ابن سعد**، م س. ج ٣، ص ١٩٥، الكامل في التاريخ. ج ٢ .م س. ص ٢٧٠.

(٥٩) رضا، محمد، "**أبوبكر الصديق أول الخلفاء الراشدين**"، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، ١٩٥٠، ص١٣٤.

(٦٠) رواه البيهقي. م س. ج ٩، كتاب: **جماع أبواب السير**، باب: من اختار الكف عن القطع والتحريق...، حديث رقم ١٨١٢٥، ص ١٤٦، الكاندهلوي، محمد بن يوسف، **"حياة الصحابة"**، دار نوبليس، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٦١) **طبقات ابن سعد**، م س. ج ٣، ص ١٦٨.

(٦٢) **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣. م س. ص ٤٢٦، وكيع، محمد بن خلف بن حيان، **"أخبار القضاة"**/ مراجعة سعيد محمد اللحام، عالم الكتب، ج ١، ص ٧٤.

(٦٣) جاء في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يلي: "**يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق**..."

(٦٤) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **"مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب"**/ تحقيق حلمي محمد بن إسماعيل، دار ابن خلدون، اسكندرية، ص٩٦، ٩٧، انظر أيضًا روايات قريبة في: ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله القرشي المصري، **"فتوح مصر والمغرب"**/ تحقيق عبد المنعم عامر، الذخائر / ٤٩، شركة الأمل للطباعة والنشر، ١٩٩٩، ص٢٢٥، ٢٢٦، الوزير، أبو سالم محمد بن طلحة "العقد الفريد للملك السعيد" المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٢٨٣ هـ، ص٥٨، ٥٩.

(٦٥) البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، **"فتوح البلدان"**/ تحقيق عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧، ص٦٣٤.

(٦٦) يُقصد بها بيت المقدس، وقيل معناها: بيت الله بالعبرية. انظر: **الكامل في التاريخ**، ج٢ .م س. ص ٣٤٧، هامش رقم: (١).

(٦٧) **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣. م س. ص ٦٠٩.

(٦٨) ابن حنبل، عبد الله بن أحمد، **"فضائل عثمان بن عفان"**/ تحقيق طلعت بن فؤاد الحلواني، دار ماجد عسيري، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، حديث رقم ١١٢، ص ١٥٠، ١٥١.

(٦٩) **طبقات ابن سعد** . م س. ج ٣، ص ٥٦.

(٧٠) كثيرة هي الروايات التي تثبت نهي عثمان بن عفان عن قتال مَنْ حاصره. انظر: **طبقات ابن سعد**، م س. ج ٣، ص ٦٦، ٦٧، **الكامل في التاريخ**، م س. ج ٣. ص ٦١...

(٧١) **طبقات ابن سعد**، م س. ج ٣، ص ٦٦، ابن أبي شيبة، أبوبكر عبد الله بن محمد، **"المغازي"**/ تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم العمري، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، حديث رقم ٥٥٠، ص٤٥٤.

(٧٢) **فضائل عثمان بن عفان**، م س. حديث رقم ١٣٠، ص١٦٧.

(٧٣) ومَنْ تبصر العواقب الملموس في تصرفات عثمان رضي الله عنه، أنه أشرف على الذين حاصروه فقال: "يا قوم لا تقتلوني فإني وال وأخ مسلم، فو الله إن أردت إلا الإصلاح ما استطعت أصبت أو أخطأت، وإنكم إن تقتلوني لا تصلون جميعًا أبدًا ولا تغزون جميعًا أبدًا ولا يقسم فيؤكم بينكم...". **طبقات ابن سعد**. م س. ج٣. ص٦٤.

(٧٤) **فضائل عثمان**. حديث رقم: ٧٧. ص ١٢٥، ١٢٦.

(٧٥) **الكامل في التاريخ**، ج٣ .م س. ص ٢٦٤.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) ابن أبي طالب، علي، **"نهج البلاغة"**/ جمع الشريف الرضا، شرح محمد عبده، إعداد عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٥١٩، ٥٢٠.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# المواطنة في الإسلام
## مقاربة تاريخية

**د. زكريا صادق الرفاعي**

أستاذ التاريخ الحديث المشارك
جامعة المنصورة – جمهورية مصر العربية
جامعة حائل – المملكة العربية السعودية

**مُلَخَّصْ**

حظي مفهوم المواطنة باهتمام العديد من الكتابات والأدبيات على تنوعها في الأهداف والمنطلقات، وعلى كثرة ما كتب عنه لا يزال مفهومًا حائرًا وإشكاليًا ومحملاً بالعديد من التأويلات السياسية والاجتماعية والقانونية التي قد لا تخلو من التداخل والتناقض في بعض الأحيان. وقد ظهر مفهوم المواطنة وتطور كجزء من التراث الحضاري الغربي، كما مر بمراحل عديدة لكل منها تجلياتها الخاصة، وفى الآونة الاخيرة ارتفعت بعض الأصوات معربة عن ضرورة البحث عن صيغة جديدة للمواطنة، ذات طابع عالمي أو أممي، تلبى احتياجات مواطن ما بعد الحداثة ولا تحصرها في الفضاء الوطني الضيق. وباستثناء الموطن أو المستقر الجغرافي لم يتضمن مفهوم المواطنة في معاجم اللغة العربية أية مضامين سياسية مدنية أو حقوقية بالمعنى الحديث، على أن الغياب اللغوي لا يعنى غياب الوظيفة بالضرورة كما أوضحت الدراسة فقد كان للإسلام مقاربة أخرى نبعت من نظرته الأكثر رحابة وشمولية للاجتماع الإنساني.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٤ مايو ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ٢٠ أغسطس ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

دولة الإسلام، المواطنة، التراث الغربي، الاجتماع الإنساني، التراث الإسلامي

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

زكريا صادق الرفاعي. "المواطنة في الإسلام: مقاربة تاريخية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٤١ - ٥٢.

## مُقَدِّمَةُ

حظيت قضية المواطنة في الآونة الأخيرة بمكانة بارزة في العديد من الأدبيات المعاصرة، على تنوعها وتباينها في المنطلقات والأهداف وكانت موضع إفادة لا شك فيها لهذه الدراسة، وبطبيعة الحال فإن دراسة قضية المواطنة بصفة عامة، لا تخلو من صعوبات يتعلق بعضها بالإطار النظري، وبعضها الآخر بالجانب المنهجي، كما أنه لا يمكن معالجة تلك القضية بمعزل عن غيرها من القضايا والإشكالات وثيقة الصلة بها، ولعل التساؤلات التي تطرح نفسها في البداية تتعلق بتعريف المواطنة وماذا تعنى ؟ هل هي ضرورة حتمية بإطلاق لا غنى عنها لأى تجمع بشرى ؟ أم أنها مجرد نموذج أو خيار قد تأخذ به بعض المجتمعات، وقد ينصرف عنها البعض الآخر دون كبير تأثر بغيابها. والواقع أن مفهوم المواطنة على كثرة ما كتب عنه لا يزال مفهومًا حائرًا وإشكاليًا ومحملاً بالعديد من التأويلات السياسية والاجتماعية والقانونية التي قد لا تخلو من التداخل والتناقض في بعض الأحيان.(1)

والحديث عن المواطنة على النحو السابق ربما امتد ليطول في نهاية الأمر جوهر النظام السياسي والاجتماعي برمته، وفي القلب منه إشكالية السلطة السياسية(2) السائدة، وطبيعة وجودها، وآليات ممارستها لوظيفتها وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي، فضلاً عن قضية الولاء التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين فما هو الولاء ؟ ولِمَنْ يكون ؟ للنظام السياسي أم للحضارة التي ينتمى إليها المواطن، أم للمصلحة وهل هو مطلق أم مقيد، هذه الجوانب وربما غيرها من الإشكالات، لا يزال الفقه السياسي المعاصر يقف مترددًا أمامها دون حسم.(3) وعلى صعيد آخر: فان التطرق لقضية المواطنة لابد وأن يثير معه بالضرورة جملة من القضايا الأخرى المصاحبة، مثل الهوية

والانتماء والقومية، ومن ثَمَّ فان مقاربة تلك القضايا بصبغتها السياسية والاجتماعية، تفرض على الباحث نوعًا من الحذر في الإفراط في التعميم وفي استخدام المفاهيم والمصطلحات، التي قد تتغير في سياقاتها ودلالاتها من فترة تاريخية لأخرى، ومن تراث اجتماعي لآخر، كما لا يجب إغفال الفارق الكبير بين المفاهيم في صيغتها النظرية المجردة، والممارسة التاريخية العينية لها على ارض الواقع، فهي في نهاية الأمر ليست مجرد صياغات لفظية أو مفاهيم قارة، وإنما هي تعبير وصدى لواقع اجتماعي وسياسي حي سمته الرئيسة الصيرورة.

وعلى الصعيد المنهجي تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أهمية التفرقة وعدم الخلط بين دراسة المواطنة في الإسلام والمواطنة في دولة المسلمين، والفارق كبير وجوهري بين الأمرين، فالمواطنة في الإسلام قد تدرس فيما يبدو على مستويين أولهما، السعي لتلمس الإطار النظري لها على هدى تقاليد الإسلام ومبادئه، أي في ضوء الكتاب والسنة المطهرة وإجماع الفقهاء، لمعرفة أن كانت قضية المواطنة جزءًا أصيلاً بالفعل من المرجعية الإسلامية في التحليل الأخير، أم أن هناك مقاربة أخرى لها في عالم الإسلام، لها خصوصيتها وتفردها في الاجتماع الإنساني.

أما المستوى الثاني فيتصل بالتطبيق العملي للإطار المرجعي، الذى يمكن استخلاصه من سيرة الرسول (ﷺ) بأطوارها المختلفة، منذ بداية الدعوة ثم الهجرة وحال تأسيسه وقيادته لدولة الإسلام الأولى. وغني عن القول، أن تلك الفترة الزمنية السابقة هي النموذج الأنقى في الممارسة السياسية بكل تجلياتها على صعيد التاريخ الإسلامي بإطلاق، وهوما نبه إليه كثيرين من جيل الرواد في التراث الإسلامي كابن خلدون، الذى اعتبر أن هذه الفترة هي بحق دولة الإسلام، لأن الوازع الديني كان الأساس، والدافع إلى تطبيق الشريعة، وتحقيق مقاصدها وغاياتها.(٤)

أما المواطنة في دولة المسلمين فهي قضية أخرى، حيث شاب النظام السياسي عقب تحول الخلافة إلى ملك، بعض أوجه القصور هنا أوهناك وفي بعض الأحيان صارت الشريعة مطية للسياسة، ولم تعد الأولوية للوازع الديني كما كان من قبل، وصار الشرع يطبق ليس تحقيقًا لمقاصده، وإنما بحسبانه الوسيلة الضامنة لتحقيق النظام والأمن في المقام الأول، ولعل هذا ما دفع الكثير من الفقهاء إلى وصف النظام السياسي لدولة المسلمين بالخلافة الناقصة، أو خلافة الجور والتغلب تمييزا لها عن الخلافة التامة في عهد الراشدين.(٥) وربما كان هذا الخلط عن عمد أو غير عمد بين دولة الإسلام ودولة المسلمين لاحقًا، وراء العديد من الادعاءات التي روج لها نفر من المستشرقين ومَنْ حذا حذوهم في وصم الإسلام بالجمود والاستبداد السياسي، والافتئات على حقوق الأقليات الدينية، وغيرها من الافتراءات، التي يعاد إنتاجها كلما دعت الحاجة إليها بصورة أو بأخرى.(٦)

وفي الأغلب الأعم، كانت الذرائع التي استند إليها هؤلاء في زعمهم مستمدة من تراث دولة المسلمين، وهو تراث عريض كمًا وكيفًا، وفضله على الحضارة الإنسانية لا يمكن إنكاره، إلا أنه لا يخلو أيضًا من السلبيات، ومن الخطورة والتعسف بمكان، سحب بعض تلك الممارسات السلبية وحملها قسرًا على الإسلام ذاته وهو منها براء، كما أن أخطاء المسلمين عبر بعض المراحل التاريخية، لا تنال من جوهر الإسلام ودولته الأولى التي كانت نموذجًا فريدًا في التاريخ. وربما كانت الإشكالية المركزية التي أفضت إلى تنوع الرؤى والاجتهادات في الأدبيات المعاصرة التي تصدت لقضية المواطنة، هو تباين الإطار المرجعي الحاكم من باحث لآخر، وكان لهذا أثره بطبيعة الحال على هذه المعالجات شكلاً وموضوعًا.

وربما عاد هذا التباين بصورة خاصة إلى، ظرفية السياق التاريخي المصاحب لأدبيات المواطنة في الآونة الأخيرة، ونعنى به سياق الضعف والانقسام الذى رافق العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر ووصل إلى ذروته بسقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤ بإزاء الغرب المتفوق عسكريًا وعلميًا، والذى لم يكف يده يومًا عن عالم الإسلام. والحال أن الاستعمار الأوروبي وإن تمت تصفيته سياسيًا من ديار الإسلام، إلا أنه استبدل آلته العسكرية بالقوة الناعمة، وفي مقدمتها وسائل الإعلام على تنوعها، والتي ما انفكت تمارس وبإلحاح شتى الضغوط والادعاءات من كل حدب وصوب، بصورة خافتة وضمنية تارة، وبطريقة واضحة وفجة تارة أخرى، لتروج بأن الإسلام مرادفًا للاستبداد والجمود والتخلف، ومن ثَمَّ فلا مفر أمام المسلمين إلا بتبني النموذج الحضاري الغربي وقيمه على الصعيدين السياسي والاجتماعي للحاق بركب الحضارة والتقدم.

ومن ثَمَّ كانت ردة الفعل في العالم الإسلامي، متمثلة في ظهور العديد من الأدبيات المتواترة التي عالجت موقف الإسلام من المواطنة والحداثة وحقوق الإنسان، ودور المرأة أو ما عُرف بقضايا (الجندر أو النوع ) والإسلام والديمقراطية، فضلاً عن موقف الإسلام من الأقليات، وغيرها من القضايا التي عجت بها الساحة الفكرية. والحقيقة أن القضايا السابقة على أهميتها، لم يجر التصدي لها في سياق بحثى مجرد إلا فيما ندر، وجاءت في الأغلب الأعم استجابة ربما عفوية للدفاع عن الذات الإسلامية المحاصرة والمعرضة للاستلاب، وهو أمر يعيد إلى الأذهان السجال الذى دار بين الشيخ محمد عبده في رده على مزاعم وزير الخارجية الفرنسي "هانوتو" حول موقف الإسلام من العلم في القرن التاسع عشر، كما يذكرنا أيضا بما شهدته ستينيات القرن العشرين حينما كانت الاشتراكية هي الموجة الفكرية السائدة بين قطاع كبير من النخب الفكرية، فظهرت كتابات عن "اشتراكية الإسلام"، وبالطبع فان الإسلام لن يزداد منعة ولا قوة بإضافته إلى أي موجة فكرية، اشتراكية كانت أو ليبرالية أو حداثية، لأنه متفرد بذاته.

ومن جهة أخرى؛ فإنه ليس لأحد الحجر على الباحثين في التصدي للقضايا السابقة، ورصد موقف الإسلام منها، بل هذا هو المطلوب بالضرورة، فواجب المسلمين الانفتاح على قضايا العصر، ومستجداته على أن يكون ذلك في إطار البحث العلمي المجرد، وفي

إطار من المبادرة الذاتية، وليس في سياق الحجاج ودرء المزاعم، وردة الفعل العاطفية التي ربما صاحبها الخلط بين المفاهيم، ولى عنق النصوص والتعسف في التأويل دون ضابط، للتوفيق بين أضداد هي متباينة بطبيعتها في الأصول والفروع، إرضاء لتيارات بعينها هنا أوهناك.

وكما سبق القول؛ فإن العديد من المفاهيم السياسية والاجتماعية في حالة من السيولة والفوران، ومعرضة لمراجعات مستمرة، وهو تطور طبيعي باعتبار أن تلك المفاهيم حصاد للممارسة وللتجربة البشرية، وما قد تحتمله من الصواب والخطأ، فعلى سبيل المثال فإن مفهوم السيادة الوطنية للدولة تعرض للتآكل والاستباحة في ظل هيمنة العولمة، فلم يعد له نفس المضمون السابق، وفي الآونة الأخيرة ارتفعت بعض الأصوات لاسيما في أوربا الموحدة مطالبة بإلغاء مفهوم المواطنة بالمعنى القومي، داعية إلى تأسيس صيغة لمواطنة عالمية جديدة. ويتضح الآن أنه من الخطورة بمكان محاولة فهم التراث الإسلامي قياسًا على التراث الغربي بتنويعاته المختلفة (ليبرالية – اشتراكية- عدمية...) لأن ذلك مفضى حتمًا إلى الشطط والزلل على حساب الحقيقة التاريخية.[٧]

## أولاً: المواطنة اصطلاحًا

لا توجد في المعاجم العربية التقليدية ذكرا لكلمة (المواطنة)، لكننا نجد مفردات مثل (وطن، توطن، واطن، الوطن، موطن) فالوطن في اللغة " المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، وطن بالمكان وطنا أقام به وأوطنه أقام به، وطن البلد توطينا اتخذه محلا ومسكنا يقيم به.. وواطنه على الأمر مواطنة وافقه، وواطن بالوطن وبالمكان ايطانًا أقام به والبلد اتخذه وطنًا ونفسه على كذا تمهدت، واتطن البلد اتطانًا واستوطنه استيطانًا اتخذه وطنًا".[٨] وأيضًا "الوطن منزل إقامة الإنسان ومقره ولد به أم لم يولد، والوطن الأصلي في الشرع هو مولد الرجل ومنشأه والبلد الذى هو فيه ويسمى بالأهلي ووطن الفطرة والقرار"، والوطن كذلك "كل مكان قام به الإنسان لأمر والجمع مواطن، ومنه إذا أتيت مكة فوقفت في تلك المواطن، فادع لنا أي في تلك المواقف، ومواطن علامات الإعراب عند النحاة مواقعها".[٩]

وهكذا، فإن معانى الكلمة ومشتقاتها على ما يبدو في العربية مرتبطة بموطن الإنسان ومستقره الجغرافي، لكنها لا تشى أو تعبر عن أية مضامين سياسية مدنية، أو حقوقية بالمعنى الحديث الذى قد يتبادر إلى الأذهان، وربما قادنا هذا للتساؤل عن الآثار المترتبة على غياب تلك المضامين، أي بعبارة أخرى هل خلو المعاجم العربية من تلك الدلالات يعنى غياب وظيفتها بالكلية عن التراث العربي الإسلامي؟ وبطبيعة الحال ليست هناك قاعدة ملزمة لأن يكون المصطلح موحدا بلفظه ودلالته في كل المعاجم، ومن ثَمَّ فإن الوظائف الاجتماعية والسياسية لا تختفي بغياب المصطلح، وإنما يجب البحث عنها على ما يبدو في حقول أخرى مغايرة وبمقاربة مختلفة وسياق آخر.

أما في التراث الغربي، فإننا نجد لمصطلح المواطنة حضورًا بارزًا في المعاجم اللغوية، فعلى سبيل المثال في اللغة الانجليزية يشير المصطلح (Citizenship) إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر، أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانًا للدلالة على العملية أو الحالة التي يُعَدّ الفرد بمقتضاها مواطنًا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها ويخلص لها ومن ثَمَّ يحظى بالحماية، كما يرتبط أيضًا بفعل المواطن، وعملية المشاركة نفسها فالمواطن هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية.[١٠]

ومن جهة أخرى؛ فإن مفهوم الرعية أو الرعايا في الفكر الغربي يحيل إلى أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذات حقوقية مستقلة، ومن ثَمَّ فان الإطار الحاكم هو الخضوع والتبعية ولكنها التبعية الشخصية وليست القانونية في مقابل الذات الحقوقية المستقلة التي هي لشخص الحاكم، المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه، وهو قد يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو العصبية أو القوة، أو ربما بالحق الإلهي ومن ثَمَّ فمفهوم الرعية مخالف لمفهوم المواطن بوصفه ذات حقوقية مستقلة. وهكذا، فإن المواطنة في شكلها الأكثر اكتمالاً في الفلسفة السياسية المعاصرة، هي الانتماء إلى الوطن، انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي، ويحترم كل مواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقًا فقط، بل واجبات أيضًا حيث تضع على عاتق الفرد عددًا من الواجبات القانونية والالتزامات المعنوية، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن، ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلاً عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن. كما أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهي تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الفرد والدولة، ووفقًا لطبيعة النظام السياسي السائد، وما تفرضه تلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق.[١١]

## ثانيًا: التطور التاريخي للمواطنة

تكاد تجمع الدراسات التاريخية على أن نشأة مفهوم المواطنة يعود بجذوره إلى الممارسة السياسية لما عُرف بدولة – المدينة (polis) التي سادت المدن الإغريقية منذ أوائل القرن الثامن قبل الميلاد تقريبًا، حيث لم تكن اليونان وحدة سياسية واحدة، وإنما كيانات مستقلة كل منها قائم بذاته، وكان محورها عادة مدينة واحدة يحيط بها امتدادًا من الأراضي تختلف مساحته من مدينة لأخرى[١٢]، ولعل محدودية المساحة لتلك المدن كانت وراء عدم قدرة حكوماتها على

البعد عن المؤثرات الاجتماعية، فالمجتمع والدولة كانا في هذا السياق شيئًا واحدًا ولا مجال للتفرقة بينهما[١٣].

وكانت هذه الصيغة السياسية حصادًا لعدة مؤثرات داخلية وخارجية منها البعد الجغرافي وطبيعة التركيبة السكانية لتلك المجتمعات، إضافة إلى انحسار الغزو أو التهديد الخارج لها[١٤]، وقد مر التطور السياسي للمدن الإغريقية بمراحل اختلفت من مدينة لأخرى، ففي أثينا كانت تشريعات سولون (Solon) في القرن السادس قبل الميلاد إحدى المراحل الهامة، حيث ربط في تشريعاته بين الثروة بوجه عام والحقوق السياسية، فصار مقدار الدخل السنوي للفرد بغض النظر عن مصدره هو الأساس الذى تقوم عليه درجة تمتعه بحقوق المواطنة. وبمقتضى تلك التشريعات انقسم المجتمع إلى أربعة طبقات، كانت أدناها طبقة الأجراء أو العمال اليدويين، ورغم أن تشريعات سولون قد أفسحت المجال أمام هذه الطبقة للمشاركة في العمل السياسي، فإن هذا الحق لم يكن في الحقيقة سوى تحديد رسمي جسد اللمسات الأخيرة في تطور طويل، ولم تحل تلك التشريعات من انفجار الوضع الطبقي والانقسام إلى أحزاب متناحرة[١٥].

وجاء دستور كليسثنس (Kelusthenes) كخطوة لرأب هذا الصدع وتم العمل به في سنة ٥٠٣ ق.م، وكان أبرز ما تضمنه هو إعادة تقسيم المجتمع الأثيني إلى قبائل من نوع جديد، تقوم على أساس مكاني لتصبح قاعدة للتنظيم الإداري والحقوق السياسية بدلاً من التقسيم القديم، الذى اعتمد على القرابة أو رابطة الدم، وكان في جوهرة الأساس الذى بُنيت عليه حقوق المواطنة، فكان يقصى كل مَنْ لا ينتمى بحكم المولد إلى تلك القبائل عن ممارسة حقوقه، وكانت النتيجة الطبيعية أن التوسع في منح مبدأ المواطنة صار عسيرًا أن لم يكن مستحيلاً، فلم تستطع أثينا منح المواطنة حتى لأقرب حلفاءها[١٦]، ومن ثَمَّ جاء الدستور الجديد ليجعل من الانتماء إلى الأحياء الأساس للحقوق السياسية[١٧]. أما في أسبرطة فنظرًا لظروف تاريخية واقتصادية أحاطت بها فقد تحول الأسبرطيون إلى أقلية حاكمة وسط محيط من السكان المعادين لهم ومن ثَمَّ، كانت الأولوية لديهم هي التنشئة والتعبئة العسكرية الدائمة للمجتمع، فكان الأطفال يخضعون منذ لحظة ولادتهم لإشراف الدولة فالأصحاء منهم يتركون في رعاية أمهاتهم أو مربيات من قبل الدولة بينما الضعفاء يتركون في العراء حتى يموتوا أو يلتقطهم بعض العبيد[١٨].

ورغم التطورات اللاحقة للنظام السياسي الأسبرطي وحصول العامة على سلطات ضخمة، فقد احتفظت أسبرطة بالعنصر الملكي الوراثي وبمجلس الشيوخ الذى ظل قاصرًا على الطبقة الارستقراطية[١٩].

وفيما يبدو فإن الاتجاه الغالب في معظم المدن اليونانية خاصة أثينا هو العمل في مؤسسات الدولة، باعتبارها خدمة عامة يقوم بها المواطنين دون أجر، وكان ذلك يعنى أن الميسورين ماليًا فقط هم الذين كان بوسعهم المشاركة، بينما كان الفقراء من المواطنين منهمكين في تحصيل ضروراتهم اليومية، ومن ثَمَّ كان التطبيق الديمقراطي في جانب منه تطبيقًا طبقيًا.[٢٠]

ومنذ القرن الرابع ق.م بدأ التدهور التدريجي لنظام (دولة – المدينة) خاصةً بعد التدهور الاقتصادي لها، وكان من مظاهر هذا الضعف الاستعانة بالجنود المرتزقة للدفاع عن الوطن، واستشرى هذا الأمر حتى في مدينة أثينا نفسها، وكان ذلك تقليصًا لدور المواطنة حيث صارت حقوقًا يتمتع بها المواطن دون أن يؤدى ما عليه من واجبات فأصبحت تمثل على حد قول البعض انفصاما بين الدولة والمواطن. كما يجب ألا ننسى في هذا الإطار أن العبودية كانت جزءًا من حياة (دولة – المدينة)، وكان في مدينة أثينا وحدها قرابة ثمانين ألفًا من العبيد من كلا الجنسين مقابل أربعين ألفًا من المواطنين، أي بمعدل اثنين من الرقيق لكل مواطن لم تكن لديهم أية حقوق معترف بها، وكان الرق أمرًا مألوفًا ونظر إليه باعتباره حالة طبيعية تحتمها اقتصاديات العمل.[٢١]

على أية حال: فإن ما شهدته المدن اليونانية القديمة كان خطوة للأمام على المستويين السياسي والاجتماعي، وإذا كانت الممارسة العملية قد اعتراها بعض القصور، فقد ظل للإطار الفكري بريقه، ومن النماذج البارزة في هذا الصدد بروتاجوراس (Protagoras) (أب النظرية السياسية)[٢٢]، وقد رأى هو وأنصاره أن الفرد هو مقياس كل شيء في الوجود وهذا يعنى على مستوى الفكر السياسي، أن المواطن هو مركز الدولة، ومن ثَمَّ فليس هناك نظام سياسي جيد أو سيء بالفطرة، وإنما المواطن هو الذى يصوغ النظام والمواطن أيضًا هو مقياس الحكم عليه. كما أشار أيضًا إلى أن الاستعداد الطبيعي أو الفطري للمواطنين ليس كافيًا وحده، بل لابد من تنميته بتعليمهم كيفية الحصول على الخبرة السياسية والكفاءة اللازمة حتى يمكن خدمة الدولة على نحو أفضل.[٢٣]

في مقابل ذلك اعتبر سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)، أن المقوم الأساس للدولة هو الدستور، وأنه يجب على المواطن احترامه طالما ارتضاه لنفسه منذ البداية وقد دفع هو حياته ثمنًا لهذا المبدأ.[٢٤] أما أفلاطون الذى ولد سنة ٤٢٨.ق.م، فقد بدا أثر الهزائم التي حلت بأثينا على فكره، واعتبر أن النظام الشعبي قد اثبت فشله، فأحد سلبياته أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أية معرفة مسبقة بالمهام التي توكل لهم، وإنما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة لشغل الوظائف في الدولة أو المجالس الشعبية، كما كانت النظرة السائدة هي، أن الوظيفة التي يشغلها الفرد هي تكريم له وليست عبئًا يقع على كاهله.[٢٥] ومن ثَمَّ نادى أفلاطون بحكم النخبة المثقفة الذين يجب اختيارهم باعتبارهم الأكثر قدرة على المعرفة والعمل الجماعي، واعتبر أن الفيلسوف هو المواطن الصالح، الذى يجب أن يكون على رأس الحكم لقدرته على توجيه المجتمع نحو غاياته[٢٦]، وكان مما أثر عنه قوله أن الدولة ما هي إلا "الفرد مكتوب بحروف كبيرة".[٢٧]

وذهب أرسطو(٣٨٣ ق.م) إلى أن مصدر السلطة هو القانون وليس الحاكم، وهذا هو شرط الاستمرار والصلاحية للنظام، فالحاكم مهما اتصف من حكمة فهو في النهاية بشر، ومن ثَمَّ لا غنى عن القانون الذى هو العقل مجردًا عن الأهواء.[٢٨] وعلى المستوى الطبقي اعتبر أن الأغنياء يشيع بينهم، الصلف والتجبر وعدم طاعة القانون، بينما يسود الشعور بالمرارة لدى الطبقة الفقيرة، ومن ثَمَّ فالنظام السياسي الأمثل لديه، هو الذى يمثل وسطًا بين نقيضين متطرفين، أي الطبقة الوسطى التي هي عنصر الاستقرار للمجتمع.[٢٩] وقد تأثرت روما بنظام دولة المدينة بحكم مجاورتها واتصالها بالمستعمرات التي أسسها المهاجرون الإغريق في جنوب ايطاليا وعلى الساحل الغربي لها، وكان امتزاج الحضارتين الإغريقية والرومانية حصادًا لعلاقات استغرقت وقتًا طويلاً، وقد بلغ هذا الامتزاج الحضاري ذروته في القرن الثاني قبل الميلاد، حينما غدت بلاد الإغريق وجزءًا من الشرق الهلينستي ضمن حدود الإمبراطورية الرومانية ذاتها[٣٠]، وهكذا عرفت روما مجلس الأحياء والمجلس المئوي والمجلس القبلي.[٣١]

وكان المجتمع ينقسم إلى عدة طبقات في مقدمتها، الأشراف من النبلاء الأغنياء، وهؤلاء كانوا يحظون بالاحترام ليس فقط لنزاهتهم الشخصية وإنما بحكم مكانتهم الأسرية أو شغلهم للوظائف العليا[٣٢]، ثم يليها طبقة الفرسان، وهي تمثل ارستقراطية رؤوس الأموال ونشاطهم المالي كان يشمل التعاقد مع الحكومة، لتزويدها باحتياجات الجيش والأسطول وإقامة المنشآت العامة، وجباية الضرائب والمكوس الجمركية وإقراض المال.[٣٣] أما الطبقة الثالثة فهي العامة، وكانوا ينقسمون عادةً إلى قسمين: عامة الريف وعامة الحضر، وعقب منح اغلب الايطاليين حقوق المواطنة زادت أعداد عامة الريف على نحو كبير، وانقسموا إلى فئات ثلاث، صغار أرباب الأراضي، ثم مستأجري بعض أراضي النبلاء والفرسان، وأخيرًا الأجراء الأحرار، الذين يقومون بأعمال موسمية في الضياع الكبيرة، ونظرًا لبعد مواطن استقرار الغالبية العظمى من مواطني الريف عن روما وانصرافهم الدائم إلى مزاولة أعمالهم، قلما كان لهؤلاء المواطنين فرصة لممارسة حقوقهم الدستورية أو يعنون بها، أما العامة في روما خاصة فئة العاطلين عن العمل ومن ليس لديهم مورد رزق فكانت أصواتهم الانتخابية مصدرا لدخلهم، نتيجة لتنافس المرشحين وتكالبهم على شراء أصواتهم.[٣٤]

ويبدو أن الظروف السياسية لروما، لاسيما تزايد مساحتها ونفوذها، قد ترك أثرًا ملموسًا على مرونة وواقعية النظام السياسي بها[٣٥]، ومن ثم وجد عدة درجات من حقوق المواطنة، نمت وتطورت بصورة مرنة فكانت هناك حقوق المواطن الكامل ( Civitas Optimo Iura) التي منحت لسكان روما، والمناطق اللاتينية المجاورة لها لما يربطهم بالرومان بصلة اللغة والثقافة، كما كانت هناك درجة أقل للمواطنة منحت لسكان "كامبانيا"، و"اتروريا" فتمتعوا بالحقوق الشخصية فحسب دون الحقوق الرومانية العامة، أي اقتصرت حقوقهم على حق الأمن وحرية التعامل، والزواج والميراث ولكن لم يكن لهم حق التصويت في المجالس السياسية، أو شغل الوظائف التنفيذية، وفي بعض الأحيان كانت روما تمنح بعض حلفاءها حقوق المواطنة، مكافأة لها للوقوف معها في حروبها كما حدث بعد الحرب البونية الثانية.[٣٦]

وقد شهد القرن الأخير من عهد الجمهورية المحاولة الجريئة التي قام بها تيبريوس جراكوس سنة ١٣٣ ق.م، ومن بعده أخوه جايوس في عامي (١٢٣) و(١٢٢) ق.م، وكانت علامة بارزة على اشتعال الصراع الطبقي بين الأغنياء والفقراء، ورغم ما بذله الأخوان جراكوس من جهود صادقة للإصلاح وما حظيا به من تأييد الطبقات الفقيرة، فلم تسفر تجربتهما عن تغير ملموس في نظام الحكم أو بناء طبقة لصغار الملاك وان كانت قد نجحت في هز دعائم حكومة السناتو هزًا عنيفًا، كما بات واضحًا شعور العامة بقوتهم السياسية من جهة، وعجزهم في الوقت ذاته عن ترجمة هذه القوة إلى واقع اجتماعي أفضل. وعلى صعيد آخر، حفزت هذه المحاولة الإصلاحية حلفاء روما على المطالبة بحقوق المواطنة الرومانية، كما رفض الحلفاء الإذعان والخضوع لسلطة روما، وعمت الفوضى والخراب وسط إيطاليا حتى اضطرت السلطات الرومانية على مضض إلى، التسليم بمطالب الحلفاء ومنحت حقوق المواطنة لأغلب الايطاليين.[٣٧] كما لا يجب اغفال أن طبقة العبيد رغم الخدمات الجليلة التي كانت تؤديها، كانت مستبعدة من أية حقوق، فلم يُنظر إليهم على أنهم جزءًا من المجتمع الروماني، فهم وفقًا لأحكام القانون ووجهة النظر الشائعة بين الرومان، لم تكن لهم شخصية معنوية لأنهم ليسوا أشخاصًا، وإنما متاع رهن بمَنْ يملكه، وقد قدر البعض عدد العبيد في مدينة روما وحدها بنحو ربع مليون عبد.[٣٨]

وعقب ظهور المسيحية لم يكن للدولة وقضاياها نصيب في الفكر المسيحي، فهي وإن شددت على بث التعاليم الروحية، وإعلان أن الجميع على قدم المساواة من منظور الإيمان، إلا أنها طرحت جانبًا كل ما تعلق بنظام الحكم[٣٩] فجعلت "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، وفصمت الاندماج الذى كان قائمًا بين الدين والسياسة، وقد جسدت أعمال كل من توما الإكويني والقديس أوغسطين تلك الرؤية.[٤٠] وفي مطلع العصور الحديثة استطاع الفكر الأوربي بعد صراع طويل ومضني قادته الطبقة الوسطى، التخلص من الاستبداد السياسي المؤسس على نظرية الحق الإلهي للحكم، وشرعت في تقديم بدائل سياسية تؤسس على نحو جديد للعلاقة بين السلطة والمجتمع على نحو أكثر وضوحًا.

وتوالى صدور التشريعات الدستورية، التي تضمنت بعضًا من المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، مثل العهد الأعظم ( Magna Greta) سنة ١٢١٥م في انجلترا التي أجبرت الملك على احترام حقوق جميع الطبقات، وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلي في القرن الثامن عشر، فكان إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر سنة ١٧٧٦م من الوثائق الدستورية الهامة، حيث تضمن مبدأ المساواة وحق

الحياة والحرية، ومنح الشعب الحق في مقاومة استبداد الحكومة إذا ما انتهكت هذه المبادئ. وبعد نجاح الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، أصدرت ما يُعرف باسم، (الإعلان الأول لحقوق الإنسان والمواطن)، وقد اشتمل على مقدمة وسبع عشرة مادة، تناولت عددًا من الحقوق الأساسية للإنسان على رأسها الحق في الحرية والمساواة.

ورغم هذا التطور فقد حرمت الثورتان قطاعًا من الناس من حق المواطنة، فدستور الثورة الأمريكية (لسنة ١٧٨٧م) استبعد النساء والهنود الحمر، والجنس الأسود من دائرة المواطنة، وظل هذا الوضع قائماً حتى بعد إلغاء الرق (سنة ١٨٠٠)، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا في سنة ١٩٦٥م، ولم تضع الثورة الفرنسية حدًا للعبودية إلا في سنة ١٨٤٨م، أي في منتصف القرن التاسع عشر، واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨م بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة.[٤١] ولم يتبلور مفهوم المواطنة من الناحية النظرية إلا (سنة ١٩٤٨م)، بصدور (الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان)، أما على صعيد الواقع الفعلي المتعين، فلا تزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة في كثير من بلدان العالم بما فيها بلدان العالم الغربي.

وكان منطقيًا من خلال السياق التاريخي السابق، ألا تتوقف التطورات المتلاحقة المحيطة بمفهوم المواطنة بمختلف جوانبه، باعتباره مفهومًا إنسانيًا وممارسة بشرية تتغير بتغير الظروف والملابسات، ومن أبرز هذه الاتجاهات المعاصرة الاتجاه الذى تبناه "هابرماس" الذى اعتبر أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس في غرسها ونموها داخل هوية قومية، وإنما بناؤها على أساس من التعاقد الحر بين أفراد، ينظمون حياتهم الجماعية وفق قواعد تنظيمية إجرائية، تضمن العدل فيما بينهم، وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيًا بشكل الدولة القومية منذ مطلع العصور الحديثة، فإنه اليوم يسير في اتجاه ما يُعرف (بمبدأ المواطنة الدستورية) التي تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية عبر الفضاءات الإقليمية الكبرى، مثل الاتحاد الأوروبي، أي بعبارة موجزة البحث عن مواطنة عالمية جديدة تتلاشى فيها الحدود السياسية التقليدية.[٤٢]

## ثالثا: الإسلام والاجتماع الإنساني

جاء الإسلام بمقاربة مختلفة للاجتماع الإنساني حتى يستقيم أمر العمران فالوظيفة الأساس للإنسان، هي الاستخلاف في الأرض لعمارتها، وإقامة شريعة الله فيها، باعتبارها الضابط والمقوم لأمر هذا العمران، وجاء هذا التكليف تشريفًا للإنسان بصفته الإنسانية يتساوى في ذلك الجميع دون تفرقة في النوع والعرق.[٤٣] وقد مهد الله عز وجل للإنسان سبل استخلافه في الأرض فسخر له الكون وما فيه، واقتضت حكمته أن يكون الاختلاف والتداول أحد طبائع العمران وسنة من سنن الاجتماع الإنساني، وجاءت الرسالات والشرائع السماوية على تواترها لتنظم العلاقات الإنسانية على أسس قويمة، وبما يجعل التباين مدخلاً للتكامل والانسجام والعطاء المتبادل[٤٤]، وليس مدخلاً للصراع والتناحر.

وقبل ظهور الإسلام تكاد تتفق معظم الدراسات التاريخية على أن المستقرات العربية في شبه الجزيرة العربية، لم تكن كيانات سياسية بالمعنى المعروف، أو ذات طبيعة مؤسسية على المستويين السياسي والاجتماعي، وما كان سائدًا ربما باستثناء مكة هو توزع شتى القبائل في أرجاء شبه الجزيرة، قد تجمعهم رابطة المكان أو تربطهم المصالح الاقتصادية وربما غلبت سياسيًا أو عدديًا قبيلة أوع شيرة على ما حولها وظلت الأمور على هذا الحال.[٤٥] لكن القبيلة وأعرافها على حد قول البعض لا توجد معها سياسة ولا دولة لأن البنية الاجتماعية لا تسمح بذلك، وحتى مكة على عظم مكانتها الدينية والاقتصادية ظلت وفق التعبير القرآني "أم القرى"، ولم يطلق عليها مصطلح مدينة.[٤٦]

وبطبيعة الحال فإن الاجتماع الإنساني قديم قدم الإنسان ذاته، واتخذ أشكالاً متباينة عبر مسيرته قد تكون بسيطة، كالأسرة والعشيرة والقبيلة أو مركبة كالدولة، على أن سمته الرئيسة هي الإحلال والتجديد فالروابط الجغرافية واللغوية وروابط الدم والعصبية والمصالح الاقتصادية وإن ساهمت في إيجاد صيغ للاجتماع الإنساني، إلا أنها في نهاية المطاف متغيرة لا تستقر على حال[٤٧]، ومن ثَمَّ كان هناك حاجة ماسة لوجود شيء أعلى وأسمى يتساوى فيه الجميع دون فوارق، وهذا هو الجذر الديني، فبدونه كل اجتماع إنساني قابل للتفسخ والتحلل، وحلول الأقوى محل الضعيف، أما الجذر الديني فيأتي ليضبط ويشرع، ويوحد وتعلو روابطه فوق روابط اللغة والجغرافيا والاقتصاد[٤٨]. وما رسالة محمد (ﷺ) إلا استعادة لهذا الجذر الضامن من جديد، وتخليصه من الشوائب لتستقيم الحياة الإنسانية، بعد أن بعدت بها الشقة عن هذا الأساس، وهكذا فإن الإسلام هو المتغير الأول الكلي والشامل للوجود الإنساني[٤٩]، ولا شك أن كل المحاولات التي بُذلت قديمًا وحديثًا لفصل الإسلام عن المجال السياسي هي جهد لا طائل منه[٥٠]، فأية جماعة سياسية لا تقبل الوجود والقيام دون نظام مشترك للقيم ينظمها في إطاره، وبالطبع فإن جوهره الأساس هو الدين، ومن ثَمَّ فاجتماعها السياسي ممتنع دون اجتماعها الديني.[٥١]

والتوضيح السابق ضروري ويجب التشديد عليه، لاسيما وأن جلّ الخلافات الإشكالية بين الباحثين حول قضية المواطنة وغيرها، يعود كما سبق القول إلى تباين الإطار المرجعي الحاكم، وهو تباين جذري في الأصول والفروع فالنموذج الإنساني في الإسلام ينطلق من الدين باعتباره معطى أول، منظم للعمران البشرى برمته بينما النموذج الغربي ارتكز على ما اسماه القانون الطبيعي، أو قانون الفطرة باعتباره كامنًا في الروابط الاجتماعية، وهو ثابت لا يتغير، وما على العقل البشرى سوى الإمعان في تلك الروابط واستخلاص القانون الطبيعي منها، ثم صياغة قانونه الوضعي على هديه ومثاله.[٥٢]

## رابعًا: أمة الإسلام [مرحلة التأسيس]

طوال المرحلة المكية من عمر الدعوة انصرف جهد الرسول (ﷺ) إلى تأسيس جماعة جديدة، تستند إلى رابطة الدين وقوامها الوحدانية لله، باعتبارها حجر الزاوية لتصحيح مسار العمران ودعوة التوحيد تعنى ببساطة، أن يكون الولاء المطلق لله وحده دون سواه وهذا الجوهر التوحيدي سيكون بدوره المسئول عن تشكيل القناعات والرؤى التي تحكم نظرة أصحابه، تجاه المفاهيم الكلية المتعلقة بالكون والحياة ولدورهم، بكل ما يتضمنه ذلك من علاقات وحقوق وواجبات. ولم يستنكر الملاء من قريش أن يكون الدين هو أساس الاجتماع البشرى، والإطار المرجعي الذى يحتكم إليه في شؤون السيادة العُليا في المجتمع، لكنهم أبوا التخلي عما كانوا عليه من سيادة وكبرياء[٥٣]، وزعموا بأنهم على صحيح الدين، وكان أبو جهل قد استنكر نزول القرآن الكريم على الرسول (ﷺ) وقال ما فيها أي مكة أعز منى، بما يعنى أن زعم الملاء من قريش هو افك وأنهم قد تنكبوا عن قواعد الدين الصحيح الذى جاء به إبراهيم وإسماعيل. ومن ثَمَّ لا شرعية دينية تاريخية تستند إليها قريش، ثم جاء الأمر للرسول (ﷺ) بالعدل، والدعوة للعدل هنا هي أمر مباشر بتوليه القيادة السياسية في المجتمع القرشي وبالتالي تجريد الملأ من قريش من السيادة السياسية بعد أن فقدوا شرعيتهم الدينية.[٥٤]

وبطبيعة الحال، فإن القيادة والعدالة لا وجود لهما إلا في ظل أمة ودولة، وقد اختلفت الآراء حول وضع المسلمين في مكة فيما إذا كانوا بالفعل يشكلون أمة بذاتها أم لا ؟ فالأمة تعنى "القرن من الناس، يُقال قد مضت أمم أي قرون، وأمة كل نبي أرسل إليهم من كافر ومؤمن"، وأيضًا "كل جيل من الناس أمة على حدة".. والأمة الجيل والجنس من كل حي"،[٥٥] وعرف البعض الأمة بأنها "جملة من الناس تجمعهم جامعة، وهى بحسب الاستقراء اللسان والمكان والدين[٥٦]، وجاء في تعريف الأكاديمية الفرنسية أن الأمة "مجموع الساكنين في دولة واحدة وفي بلاد واحدة وخاضعين لقوانين واحدة، والناطقين بلسان واحد".[٥٧] وربما تأثرا بالتعريفات المعاصرة، اعتبر البعض أن المسلمين خلال المرحلة المكية مجرد أقلية مضطهدة، ولم تكن لهم أرض يمارسون عليها السيادة أو يقيمون عليها حكومتهم، على حين رأى آخرون أن الأمة في القرآن الكريم، لا تعنى بالضرورة الجماعة المنفصلة عن الناس في حدود جغرافية معينة تمارس فيها سيادتها، وإنما الأمة الجماعة من الناس يجمعها قصد إقامة الدين ويدفعها إلى ذلك، حتى وإن كانت أقلية عددية، وقد وصف القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام بأنه كان أمة وهو فرد واحد، ومن ثَمَّ فإننا نميل إلى الرأي الثاني في اعتبار أن المسلمين منذ البداية رغم ضعفهم وقلتهم في مكة كانوا أمة متميزة بذاتها.[٥٨]

على أن المسلمين آنذاك لم يستكملوا بعد شروط التمكين في الأرض، فكانت هذه المرحلة استعداد أوليا لبناء البشر، أو قل أنها مرحلة التأهيل التي يعقبها التمكين، وقد تم ذلك عبر عدة مقومات على النحو الآتي:

- توحيد الولاء لله، وكان هذا الباب الممهد لنيل الحرية فإسناد السيادة العليا لله سيحرر البشر من الإشراك الوثني والطغيان البشرى.
- أن ما يترتب على البند الأول هو إقامة العدل، فالجميع حُكامًا ومحكومين يحتكمون إلى شريعة معلومة، ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل ومفصلة، منها ما يتبع دائرة العبادات، ومنها ما يتبع دائرة المعاملات، وسيظل العدل هو ذروة سنام نظام القيم في الإسلام.
- الاستيعاب الكامل لفقه العمران البشرى وقوانينه الحاكمة، فسور القرآن الكريم في المرحلة المكية كالأعراف على سبيل المثال، قد حفلت بتقديم نماذج وافية عن الأمم السابقة منذ عهد نوح عليه السلام وما شهدته دورات العمران البشرى المتعاقبة من بقاء وزوال، فوعد الله ثابت لا يتبدل ولا يتغير، فبقاء العمران واستقامته رهنا بتطبيق شرع الله عز وجل واختلاله وزاوله ناجم عن الفساد على تباين صوره.

وكانت بيعتا العقبة خطوة لقوة الأمة الوليدة، ودرسًا بليغًا في التئام السياسة بالأخلاق لدى الرسول (ﷺ) فلم يسع من خلالهما للاستقواء، جريًا على الأعراف القبلية السابقة على الإسلام.[٥٩] وهذا يوضح بجلاء أن نموذج الإسلام قام على أساس الإطلاق في كل ما له صلة بالأخلاق، فالسياسة ليست انتهازًا أو تسلطًا لأن شرعية السلطة نابعة من الدين، وأداة الدين هو السلطة وهما يعملان معًا في توافق تام.[٦٠] وقد اعتبر البعض أن بيعة العقبة الثانية كانت مؤشرًا على اكتمال عناصر التمكين لقيام دولة الإسلام ولم يبق سوى إجراءات تتعلق بتحديد المكان والزمان، فالمرحلة المكية بكل أطيافها من المعاناة الأولى للمسلمين والصبر على شتى ألوان الإيذاء والحصار الاقتصادي لهم، ثم غربتهم بالحبشة كانت كلها محطات جعلت الأمة الوليدة أشد قوة وأصلب عودًا، وأكثر نضجًا لقيادة نفسها وغيرها. ولعل مما له دلاله ملاحظة البعض أن القرآن المكي قد غلب عليه طابع التعرض للأصول والثوابت، وهوما يتناسب مع مرحلة الإعداد والتأهيل، بينما اتسم القرآن المدني بمعالجة الجوانب التشريعية على نحو تفصيلي، بعد أن صارت هناك بالفعل أمة ودولة.[٦١]

## خامسًا: دولة الإسلام الأولى

كانت هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب، إيذانًا بإعلان ميلاد الشأن السياسي في الإسلام، فلم يعدّ المسلمون أمة فحسب، وإنما صارت لهم دولة كانت النواة للانطلاق ليس على مستوى جزيرة العرب فحسب ولكن إلى أرجاء العالم الفسيح شرقًا وغربًا.[٦٢] وكما سبق القول فإن الديني والسياسي في نموذج الإسلام وجهين لعملة واحدة وليسا في حالة تنافس أو صراع، فالدين هو أساس الاجتماع الإنساني في الإسلام والسلطة هي أداة الدين، وكلاهما وسيلة لتحقيق التكليف

الإلهي واستخلاف الإنسان في الأرض وعمارتها. وكان منطقيًا أن تؤدى إخوة الإسلام وفضيلة الإيثار إلى أمة متماسكة مكتملة الأركان، لها قبلة واحدة وكتاب واحد وقائد واحد، جديرة بأن تكون خير أمة أخرجت للناس، وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يتضمن نصوصًا تفصيلية تتعلق بتحديد قواعد الممارسة السياسية، أو بتفضيل نموذج بعينه في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بقدر ما تضمنت هي والسنة النبوية إطارًا فكريًا عامًا انتظمت فيه القيم السياسية الإسلامية الرئيسة كالشورى والعدل.(٦٣)

والوظيفة الأساس للدولة في الإسلام هي رعاية مصالح الناس، التي هي في مجملها تحقيق مقاصد الشريعة في "حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والحقوق"، وقامت على التكامل بين الدين والدنيا، على نحو ما أوجز الماوردي بأنها "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"،(٦٤) وهذا لا يتم إلا بشرط رئيس، وهو إسقاط التحكم في رقاب الناس، أو في أرزاقهم أو عقولهم، ليكون هناك التوحيد الخالص والولاء التام لله وحده، وهذا الشرط بدوره لا يتم إلا من خلال الفرد طواعية ودون إكراه، ولا تقوم الدولة الإسلامية إلا بعد تحقق هذا الشرط ابتداء، ومن ثَمَّ فإن الدولة في المنظور الإسلامي يسبقها ميثاق إيماني بين الفرد وربه، يسعى بمقتضاه الفرد إلى الإخلاص لدين الله في جميع مقاصده، ثم تأتي الدولة وسلطانها الضابط لتمكن الأمة من ذلك وتعينها عليه.(٦٥)

## سادسًا: الواجبات والحقوق

الواجبات والحقوق في دولة الإسلام ينظمها التضامن والترابط، فليس هناك حق إلا وتعلق به واجب(٦٦)، وهي ليست نتاجًا للعقل أو من وحي القانون الفطري أو الوضعي، تخضع للميول والأهواء، وإنما هي ذات مرجعية دينية، باعتبارها جزءًا من التكاليف الشرعية، ومن ثَمَّ فإن العزوف عنها أو عدم الالتزام بها موضع مساءلة دينية للمسلم، بل اعتبر البعض أنه من الاوفق، إطلاق لفظ الضرورات على جملة الحقوق والواجبات لأنه لا يستقيم أمر الدين بدونها.(٦٧)

**١/٦- الحقوق**

والحقوق التي تكفلها دولة الإسلام، هي ثوابت وحقوق كلية لجميع مواطنيها الذين يستظلون بها على الإطلاق، دون اعتبار للعقيدة والجنس واللون والتي نجملها فيما يلى:

**(١/٦) ١- حق الحياة:**

وهو على رأس الحقوق التي كفلها الإسلام، وهو حق مقدس، وهو يعني ضمنًا حق الأمن على النفس، وهل بوسع المرء أن يقر له قرار في شأن من شئون الدين أو الدنيا وهو ليس آمن على نفسه، والشواهد القرآنية في هذا الصدد عديدة، وفي حجة الوداع كانت وصية الرسول(ﷺ) "أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام..."(٦٨)، ويستوى في التحريم قتل المسلم والذمي، وقاتل نفسه، وحتى الجنين في رحم أمه كفل له الإسلام حقه في الحياة، فحرم إسقاط الجنين بعد أن تدب فيه الحياة، إلا إذا كان هناك سببًا حقيقيًا يوجب إسقاطه، كما جاء القصاص لحماية المجتمع وليكون عبرة وزجرًا للناس.

**(١/٦) ٢- العدالة:**

حظيت العدالة بمكانة مركزية في الإسلام، بل هي على رأس سلم القيم الإسلامية، فالعدل هو المقصد الأول للشريعة(٦٩)، والملاحظ أن جميع تقاليد الفكر السياسي في الإسلام جعلت من مبدأ العدالة القيمة العُليا في تحليل أهداف الوجود السياسي. والعدل في اللغة، قوم أو جعل الشيء مستقيمًا، أو جلس باعتدال، ويقول ابن منظور "إن العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم"، وكل ما لم يكن مستقيمًا أو منتظمًا كان جورًا وظلمًا.(٧٠) ففي القرآن الكريم أمر صريح بالعدل والإحسان للجميع دون استثناء(٧١)، كما يجب التفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمي لمفهوم العدالة، العدالة كمحور لسلوك الفرد من جانب، وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمى أداءه من جانب أخر. فالعدالة بالمعنى الأول قيمة تتجه للفرد في وجوب أداء للأمانات إلى أهلها، ولكنها بالمعنى الثاني تصير محورًا للتعامل في الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة لحماية الحق.(٧٢) والعدالة في الإسلام لها صفة الإطلاق تجاه الناس جميعًا، مسلمين وغير مسلمين. ومثالية العدالة تفرض على الدولة الإسلامية وهي دولة عقدية التعامل مع غير المسلمين الذين يعيشون فيها مثل المسلمين، "مَنْ ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه"،(٧٣) بل إن المنطلق الأخلاقي أيضًا شمل الأعداء في حالة الحرب، لتصبح العدالة في نهاية الأمر حقيقة كلية تمثل النظام السياسي، وحقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن.(٧٤)

**(١/٦) ٣- الحرية:**

الحرية ضرورة إنسانية لا غنى عنها بطبيعة الحال، وإذا كانت الحرية تقسم إلى أنواع كالحرية السياسية والاجتماعية، فان أعظمها بلا شك حرية العقيدة لأنها تقوم على احترام سلطان العقل، والدولة في الإسلام مطالبة بتكريم جميع مواطنيها، وليس بوسع أحد قط أن ينقل أن رسول الله (ﷺ) اكره أحدًا على الإسلام، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن مَنْ أسلم قبل منه ظاهر الإسلام.(٧٥) والحرية في إطلاقها نوع من الفوضى، والمساواة في إطلاقها أيضًا إهدار لآدمية الإنسان، ومن ثم فان الحرية والمساواة كلاهما من وجوه العدالة، فالعدالة بمعنى عدم التحيز والحياد وإعطاء كل ذي حق حقه هي التي تمكن المواطن من نيل ما يطمح إليه من حرية ومساواة.(٧٦) وغني عن القول: أن الثوابت أو الكليات التي أشرنا إليها، مشتملة ضمنًا على سائر الحقوق الأخرى، مثل حق الملكية الخاصة، وصيانة العرض، وحق العمل، والتنقل والإقامة والتعليم وتولى الوظائف، فما جرى سلفًا على الكليات، يجرى بدوره لاحقًا على الجزئيات.

**٢/٦- الواجبات الكلية:**

أما عن الواجبات الكلية للمواطن في دولة الإسلام فهي تتمثل في:

**(٢/٦) ١- الطاعة** وتقديم المعونة للدولة في حدود الشريعة، وهذا الواجب على المواطن المسلم وغير المسلم سواء بسواء(٧٧)، والمعونة

ليست مادية فقط، فقول الحق وتقديم النصح لولاة الأمور هو من باب المعونة، لقول الرسول (ﷺ) "الدين النصيحة قالوا: لِمَنْ يا رسول الله ؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولائمة المسلمين وعامتهم".

**(٢/٦) ٢- الولاء للأمة** وهو أيضًا واجب على جميع المواطنين دون استثناء، وهذا الولاء يختلف عن التبعية الشخصية المقيدة، فهو ولاء مطلق وليس مقيد[٧٨] في جميع الحالات في السلم والحرب، والولاء يعنى الإخلاص التام فيما يوكل للفرد من مهام على تباينها.[٧٩]

**(٢/٦) ٣- المسئولية التضامنية**

ونعني بها أنها المسئولية الجماعية للأفراد دون استثناء وفي مقدمتها الوحدة والتضامن، وعدم التفرق والتنازع، فالوحدة أحد أهم الثوابت في دولة الإسلام، بل إن أمر المسلمين وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة، وفي الحديث الشريف "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى[٨٠]، ومما له دلالة أن الجذر (فرق) قد ورد في القرآن الكريم في معرض النهى عن الفرقة، فأساس الوحدة أو الجماعة، هو الدين الواحد والشريعة الواحدة، لا الانتماء العصبي الواحد، وإذا كانت وحدة الدولة الإسلامية قد صارت متعذرة في هذه الأونة، لتباعد الأقطار وتعدد الحكومات، فلا أقل من مد أواصر التعاون والتكاتف بينها بالمعاهدات والاتفاقيات المتعارف عليها.

**٣/٦- الواجبات الأخلاقية:**

وهى جملة الواجبات التي تجب على الفرد مثل، الوفاء بالعهد والتعاون على البر والتكافل الاجتماعي، وتحقيق معانى الإخوة والتعاطف تصديقًا للحديث الشريف "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، ومن أهم الواجبات الأخلاقية أيضًا، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولم تكن واجبات المواطن وحقوقه في دولة الإسلام الأولى على نحو ما أشرنا، مجرد إطار نظري فحسب، بل وجدت التطبيق العملي لها في أوضح وأنقى صورة من خلال ما أطلق عليه الدستور أو الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ)، كقواعد ملزمة جرى بها العمل في دولة الإسلام، ولتكون نموذجًا عمليًا يحتذى فيما بعد، ويمكن إجمال ما اشتملت عليه الصحيفة من قواعد حاكمة على النحو الآتي:

- هناك تحديد للدولة الوليدة متمثلة في حدود المدينة وما حولها، التي صارت حرمًا آمنًا لجميع قاطنيها، لهم فيها حرية الإقامة والتنقل، إلا مَنْ ظلم أو أثم فليس له حصانه.
- المساواة في الحقوق والواجبات، فقد حددت الصحيفة الأمة التي طبق عليها هذا الدستور، وأوضح أنها ليست قاصرة على المسلمين وحدهم، وإنما الأمة في دولة الإسلام تأخذ طابعًا سياسيًا، فضمت المسلمين وغير المسلمين، وحريتهم الدينية والشخصية مكفولة، والجميع على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، ومن ثَمَّ فالتمايز ديني وليس سياسي، أي لا ينتقص شيئًا من الحقوق السياسية للأفراد بصرف النظر عن عقيدتهم.[٨١]
- الخروج من إطار القبيلة وأعرافها إلى رحاب الدولة والأمة، وبروز ذاتية الفرد ومسئوليته، فالظلم والإثم قاصر على صاحبه وأهل بيته.[٨٢]
- التضامن والتكافل في الحق (فالنصر للمظلوم) والمساواة (فذمة الله واحدة، والمؤمنون يجير عليهم أدناهم)، والتضامن مع (المفرح) أي المثقل بالدين واجب حتى يسدد دينه، وحتى في القصاص، فقد روى أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة ورفع ذلك إلى الرسول (ﷺ)، فقال "أنا أحق مَنْ أوفي بذمته، ثم أمر به فقتل".[٨٣]
- الموالاة للأمة والنصرة لها واجب على الجميع.
- إن (البر المحض) و(التقوى) و(التناصح) ومراعاة ذمة الله، هي إطار القيم الذى يجب أن يسود في المجتمع.
- لا حصانة لظالم أو فاسد في هذه الأمة.

## سابعًا: الأقليات في دولة الإسلام

من الأهمية بمكان الوقوف على طبيعة الأقليات في الدولة الإسلامية، لاسيما وأن البعض قد رتبوا في رأيهم سلفًا، بأنه طالما أن دولة الإسلام دولة عقدية بالأساس، فإنها بالضرورة تضطهد المخالفين لها في العقيدة، وهذا زعم باطل في قياسه. فمن المعروف أن الدولة القومية الحديثة قد نشأت في أوربا، وتبلور مفهومها على نحو خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد نهض المجتمع القومي على فكرة التجانس، بما يعنى الوحدة والتشابه في العناصر الاجتماعية والمدركات الحضارية والمفاهيم السياسية، فالدولة هي شعب وإقليم ونظام سياسي أو إرادة قومية، هذا الترابط كان لابد وأن يفضى إلى ظهور مفهوم الأقلية السياسية الذى رافق الدولة القومية منذ ظهورها.

وكان من الممكن أن يظل هذا المفهوم محدودًا في تناقضاته، لو ظلت الدولة القومية محتفظة بمنطقها التقليدي، أي التجانس بين المجتمع والإقليم والإرادة السياسية الواحدة، ولكن إزاء الحروب الأوربية المتواصلة من جهة، والطبيعة الجغرافية للقارة الأوربية من جهة أخرى، برز مفهوم الأمن القومي، فلم يعدّ الإقليم قاصرًا على الشعب القومي الذى ينتسب إليه فحسب، بل اتسع ليشمل أجزاء أخرى هي ضرورية لحماية أمنه، ولكنها في الوقت ذاته لا تمثل ولا تنتمى إلى المجتمع القومي في معناه الضيق، هذه الجماعات شكلت مع مرور الوقت أقلية اجتماعية، ومعضلة سياسية، وصارت عبئًا على الوظيفة الحضارية للدولة القومية التي انكفأت في وظيفتها ودورها على الجانب السياسي وحده.[٨٤]

أما في تقليد الفكر السياسي الإسلامي، فقد برزت فكرة التسامح الديني منذ البداية فـ (لا إكراه في الدين)، وإذا كانت وظيفة الدولة في الإسلام حماية القيم الدينية في المقام الأول، فإنها تكفل وترعى حق الجماعات التي لم تقبل بعد الدخول في الإسلام، في الاحتفاظ بعقيدتها وقيمها الذاتية، وسائر حقوقها، فهم جزء من الأمة

الإسلامية لأنها وحدة سياسية تضم كل من يعترفون بولايتها عليهم مسلمين وغير مسلمين، فهي ليست قائمة على معيار العقيدة، وإنما على أساس الولاء للدولة وشريعتها.[٨٥] ومن ثَمَّ فإن مفهوم الأقلية في دولة الإسلام ليس بالمعنى السياسي، ولكنه بالمعنى الديني، وليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية، والتميز في المجتمع القومي، بحيث تصبح الأقلية تعبيرًا عن مستوى أقل سياسيًا وحقوقيًا، ولكنه امتدادًا لمبدأ التسامح، وتقبل لفكرة التعايش مع الآخر، وهكذا فإن مفهوم الأقليات في التراث السياسي الإسلامي يجب أن يفهم بمعنى وظيفي، وليس بمعنى بنائي.

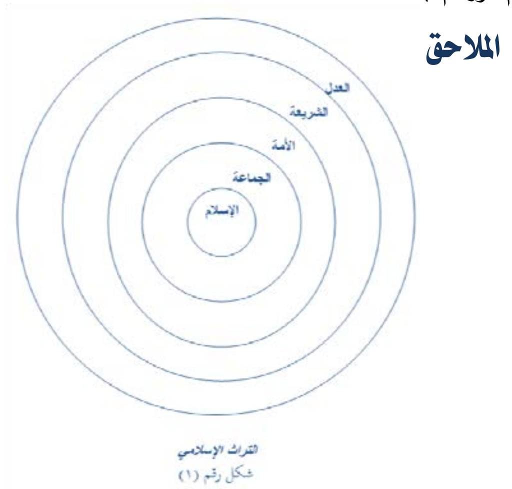
والأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، هو السلام والتعاون، ولا يغير من هذه العلاقة إلا سبب من أسباب القتال، هو رد الاعتداء على المسلمين[٨٦]، بل الاساس هو التعاون على البر والتقوى[٨٧]، إنما ينهى الإسلام عن مودة وصداقة الذين ناصبوا المسلمين العداوة وقاتلوهم لأجل دينهم، وأعانوا أعداءهم على إخراج المسلمين من ديارهم.[٨٨] وقد يحلو للبعض خاصة في العالم العربي والإسلامي وصف الدولة في الإسلام بأنها، دولة دينية ثيوقراطية، مرادفة للاستبداد والجمود، والحال أن العبرة ليس بمسمى الدولة، ولا بطبيعتها السياسية ( ملكية أو جمهورية)، ولكن العبرة بجوهر وظيفتها الحضارية تجاه مواطنيها في الداخل وعلاقاتها في الخارج.

وقد وتناسى هؤلاء أن الصين على سبيل المثال وهي في مقدمة القوى العظمى في العالم، ان لم تكن أعظمها قد قامت على أساس أيدولوجية، كما أن الحركة الصهيونية رغم أنها دعوة سياسية بالأساس، فقد توسلت بالدين لتسهيل الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وفي الآونة الأخيرة وافق الكنيست في إسرائيل على إضفاء الطابع اليهودي على الدولة العبرية، أي أن شرعيتها صارت دينية وسياسية في آن واحد دون أن تلقى بالا بأية اعتراضات من هنا أوهناك. ويبقى أخيرًا التأكيد على أن مفهوم الأمة الإسلامية منذ البداية، مفهوم معنوي وحضاري له حضوره وزخمه، لأنه ببساطة ذات مرجعية دينية، وستظل الدولة الإسلامية حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتمايز عن غيرها، واختفاء الخليفة الواحد، بمعنى تعدد الحكام في العالم الإسلامي، لا يحول دون وجود تلك الدولة وثبات استمرارية مفهومها المعنوي.[٨٩]

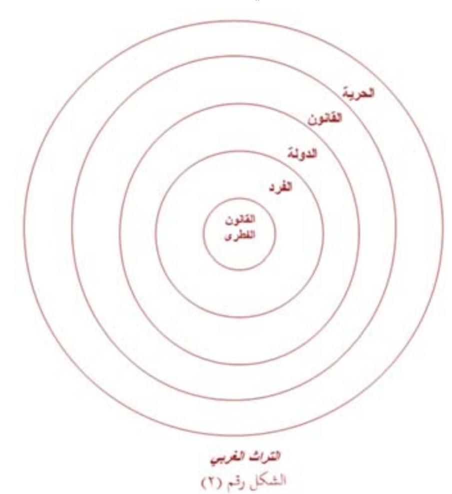
## خاتمة

برز مفهوم المواطنة كجزء من التراث الحضاري الغربي، وقد مر بمراحل عديدة لكل منها تجلياتها الخاصة، ورغم التطورات والممارسات التاريخية التي لحقت بمفهوم المواطنة، فلا يزال المفهوم إشكاليًا وحائرًا، ويبد وذلك منطقيًا بحكم أنه تجربة بشرية عرضة دومًا للتبديل والتغيير. ورغم الاستقرار الدستوري في معظم دول العالم، ووضوح الواجبات والحقوق للإفراد، فلا تزال المواطنة تجابه تحديات لا يستهان بها في كثير من المجتمعات شرقًا وغربًا، ولعل النشاط والحضور البارز للجماعات الأهلية وجماعات حقوق الإنسان على تنوعها، ومكافحة التمييز والاضطهاد الديني والعرقي، مؤشر على حجم تلك التحديات، بل ارتفعت بعض الأصوات مؤخرًا معربة عن، ضرورة البحث عن صيغة جديدة للمواطنة، ذات طابع عالمي أو أممي، تلبى احتياجات مواطن ما بعد الحداثة ولا تحصرها في الفضاء الوطني الضيق. وعلى صعيد أخر، فإن غياب مفهوم المواطنة في التراث العربي، لا يعنى غياب الوظيفة بالضرورة، فقد أوضحنا أن الإسلام هو النواة الأولى أو الجذر الضامن في تأسيس الاجتماع الإنساني، وضمان استقامته، ومن ثَمَّ فإن القانون الطبيعي أو الفطري في التراث الغربي، يقابله الدين في التراث الإسلامي، والفرد، ومبدأ الفردية، مقابل الجماعة في الإسلام، والدولة القومية في التراث الغربي، مقابل مفهوم الأمة، وحقوق المواطنة وواجباتها مصدرها في التراث الغربي، القانون والدستور، بينما الأخوة الدينية وإخوة الإنسانية تكفل حقوقهما في التراث الإسلامي، الشريعة المستقلة والتي تطبق على الجميع دون استثناء، (راجع معطيات، كل من الشكل رقم١ ورقم٢).

## الملاحق




كما هو في الشكل، فإن تراث الفكر السياسي في الإسلام له تراتبيه خاصة فهو يبدأ بالنواة الأولى وهو الدين، ثم يلى ذلك الجماعة، فالأمة، ثم الشريعة باعتبارها مصدر التشريع الأعلى، وأخيرًا العدالة باعتبارها القيمة المرجعية العُليا في سلم القيم.




يبين الشكل تراتب المراحل في التراث السياسي الغربي، فيبدأ بالقانون الطبيعي، ثم الفرد، فالدولة، ثم القانون الوضعي أو الدستور، وينتهى الحرية كقيمة مرجعية عُليا. ولم تنكفئ الدولة في الإسلام على كفالة الحقوق والواجبات لرعيتها ومساواتهم مهما تباينوا في العقيدة والجنس واللون، ولكنها انفتحت على الآخر فإلى جانب الإخوة الإسلامية وإخوة الدين، هناك الإخوة الإنسانية لأن التعارف والإيلاف من السنن الكونية لبقاء واستمرار للعمران البشرى، ودولة الإسلام الأولى كانت نموذجًا فريدًا في التاريخ يجب استلهامه.

## الهَوامِشُ:


(١) علي خليفة الكواري، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص٢٧.

(٢) إن مفهوم السلطة مثل غيره من المفاهيم، التي ارتبطت بالقوة والنفوذ والزعامة، قد استخدم في الفلسفة السياسية والعلوم الإنسانية بصور مختلفة، ويرى "برتراند دى جوفنيل" أن الظاهرة التي نسميها السلطة، هي أكثر قدمًا وتأسيسًا من ظاهرة الدولة، فالسيطرة أو الهيمنة الطبيعية لبعض الرجال على الآخرين هي المبدأ لجميع الهيئات أو المنظمات البشرية، راجع:

*International Encyclopedia of Social Sciences*.Vol.1.The Macmillan Company. Newyork.1972. p.473.

(٣) حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ج١، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٦٦.

(٤) ابن خلدون، **المقدمة**، الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤، ص٢١١.

(٥) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،١٩٨١، ص٩٧-٩٨.

(٦) حول جذور ظاهرة الإسلاموفوبيا في الآداب الغربية، راجع على سبيل المثال في هذا الصدد، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوربي**، الأهلية للطباعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٧، اليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٦، ص١٢٢ – ١٢٣، وأيضًا:

Elie Salem, *The Elizabethan Image of Islam*, Studia Islamica.No.22.1965.PP.45.46.

وكذلك، جيمس رستون، **مقاتلون في سبيل الله، صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد والحملة الصليبية الثالثة**، ترجمة رضوان السيد، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان ٢٠٠٢، ص٣٦-٣٧.

(٧) حامد ربيع، المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٨) بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، ١٩٨٣، ص٩٧٥.

(٩) عثمان محمد الخشت، "**تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي**"، مجلة التسامح، العدد عشرون، سلطنة عمان، ٢٠٠٧، وأيضًا، نجلاء حمادة، **المواطنة والنوع الاجتماعي**، دراسة نظرية، ٢٠٠١، ص٢ - ٣.

(١٠) لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، **مقدمة في التاريخ الحضاري**، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٤، ص٩٣-٩٤.

(11) Chirstophe. Jaffrelot. *For A theory of Nationalism*. In Questions in Recherche.N.10.June.2003.pp.4.5.

(١٢) ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، ترجمة لويس اسكندر، راجعه، محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٩.

(١٣) لطفي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص ١١٦.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٢٦-١٢٧.

(١٥) ارنست باركر، المرجع السابق ص٥٣.

(١٦) لطفي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(١٧) المرجع السابق، ص١٣٧-١٣٨.

(١٨) نفسه، ص ١٤٧.

(١٩) نفسه، ص١٦٨-١٦٩.

(٢٠) نفسه، ص ١٨٠-١٨١.

(٢١) ارنست باركر، المرجع السابق، ص ٦٥-٦٨.

(٢٢) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٣-١٥.

(٢٣) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(٢٤) ارنست باركر، مرجع سابق، ص١٥٩-١٦١.

(٢٥) المرجع السابق، ص٤٩.

(٢٦) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٥٦-٢٥٧.

(٢٧) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٦٨، ص٣٦٨.

(٢٨) أميرة مطر، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢٩) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٦٠-٢٦١.

(٣٠) إبراهيم نصحى، **الرومان**، ج٢، منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣، ص٧٥٩.

(٣١) لطفي عبد الوهاب، **مقدمة في نظم الحكم عند اليونان والرومان**، الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٥٨، ص ١٨.

(٣٢) إبراهيم نصحى، المرجع السابق، ص٧٣٣.

(٣٣) المرجع السابق، ص٧٤٠-٧٤١.

(٣٤) المرجع نفسه، ص٧٤٣-٧٤٤.

(٣٥) محمود السعدني، **حضارة الرومان منذ نشأة روما وحتى القرن الأول الميلادي**، الطبعة الأولى، دار عين، ١٩٩٨، ص٧٤.

(٣٦) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

(٣٧) إبراهيم نصحى، مرجع سابق، ص٧٢١، وراجع أيضًا:

A.N. Sherwin. White. *The Roman Citizenship*.Oxford.1973.pp.315-317

(٣٨) المرجع السابق، ص٧٤٦-٧٤٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص٨٠٧-٨٠٨.

(٤٠) عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الديني**، مطبعة رامتان، الطبعة الثانية، جدة، ١٩٩٠، ص٣٣٣.

(٤١) عثمان محمد الخشت، مرجع سابق.

(٤٢) عبد الله السيد ولد أباه، "**المواطنة في عصر الدولة ما بعد الوطنية**"، مجلة التسامح، العدد عشرون، سلطنة عمان، ٢٠٠٧. وراجع كذلك:

David Lane. *Civil Society in THE Old and New Member States* .European Societes.June.2010.pp.294.295

(٤٣) محمد أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥، ص٢٦-٢٧.

(٤٤) انظر: سورة المائدة، الآية (٢).

(٤٥) رضوان السيد، **مفهوم الجماعات في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣، ٢٨، محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص١٢.

(٤٦) عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ١٣٩، رضوان السيد، المرجع السابق، ص ١٣.

(٤٧) جان وليم لابيار، **السلطة السياسية**، ترجمة الياس حنا، منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص٤٨، وانظر، ثروت بدوى، **النظم السياسية**، مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص١٧.

(٤٨) رضوان السيد، المرجع السابق، ص١٣.

(٤٩) حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٥٠) على سبيل المثال أعمال، على عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، ١٩٢٥، أيمن إبراهيم، **الإسلام والسلطان والملك**، الطبعة الأولى، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨، محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، الطبعة الثانية، دار سينا، القاهرة ١٩٩٣.

(٥١) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٥١.

(٥٢) التيجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥، ص٢٨.

(٥٣) صالح عبد العزيز بن محمد آل شيخ، **التمهيد لشرح كتاب التوحيد**، الطبعة الأولى، دار التوحيد، ٢٠٠٢، ص٧٨، وانظر، التيجاني عبد القادر، المرجع السابق، ص١٠٤ – ١٠٥.

(٥٤) التيجاني عبد القدر، مرجع سابق، ص١٠٩.

(٥٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٤، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٠٠ هـ، ص٢٩٢، والأمة: الإمام الذى جمع جميع صفات الكمال البشرى، وصفات الخير، وهذا هو معنى تحقيق التوحيد، راجع صالح بن عبد العزيز بم محمد آل شيخ، المرجع السابق، ص٣٤ – ٣٥.

(٥٦) حسين إبراهيم، **رسالة الكلم الثمان**، المطبعة الشرفية، ١٣٢٢هـ، ص٢.

(٥٧) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٨٦، ص٣٩٧.
(٥٨) التيجاني عبد القادر، مرجع سابق، ص١٠٨.
(٥٩) أيمن إبراهيم، مرجع سابق، ص٤٦ – ٤٧.
(٦٠) عبد القادر التيجاني، مرجع سابق، ص٢٠.
(٦١) المرجع السابق.
(٦٢) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص٢٠٠.
(٦٣) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٧٥ - ١٧٦.
(٦٤) عبد الرازق السنهوري، **فقه الخلافة**، الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٦٥ – ٦٦.
(٦٥) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، الطبعة السابعة، دار التراث، د.ت، ص٣٢١ - ٣٢٢.
(٦٦) محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص١٨.
(٦٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥، ص١٥ - ١٦، التيجاني عبد القادر، مرجع سابق، ص١١٤- ١١٥.
(٦٨) سيد سابق، المرجع السابق، ص٣٢٤.
(٦٩) محمد عمارة، المرجع السابق، ص٤٢.
(٧٠) مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، الطبعة الأولى – دمشق ١٩٩٨، ص٢١-٢٢.
(٧١) الحجر، ٩٢.
(٧٢) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٥٤- ١٥٥.
(٧٣) عبد المنعم أحمد بركة، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين**، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٠، ص٧٠.
(٧٤) حامد ربيع، مرجع سابق، ١٥٦.
(٧٥) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق، على بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، بدون تاريخ، ص١٢٣- ١٢٥.
(٧٦) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٥٥.
(٧٧) المرجع السابق، ص١٤٧.
(٧٨) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٦٧.
(٧٩) أحمد فؤاد عبد الجواد، مرجع سابق، ص١٢٥.
(٨٠) ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص٢٤٥.
(٨١) محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، الطبعة السادسة، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧، ص٥٩ - ٦٢.
(٨٢) عبد المنعم أحمد بركة، مرجع سابق، ص١٤٥ -١٤٦.
(٨٣) محمد عمارة، مرجع سابق، ص١٥٤ – ١٥٥.
(٨٤) عبد المنعم أحمد بركة، مرجع سابق، ص١٤٩.
(٨٥) حامد ربيع، مرجع سابق، ص٧٣.
(٨٦) عبد الرازق السنهورى، مرجع سابق، ص١٤٨.
(٨٧) عبد المنعم بركة، ص١٧٠.
(٨٨) حامد ربيع، ص٩١.
(٨٩) المرجع نفسه.

ISSN: 2090 – 0449 Online

DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# السُّنَن الإلهية في التَّصَرُفات النَّبَوية
# التَّدَرُج في الدعوة الإسلامية أُنمُوذجًا

**د. رَشِيد كَهُوسْ**

أستاذ السيرة النبوية وعلومها والسنن الإلهية
كلية أصول الدين – جامعة القروين
تطوان – المملكة المغربية

## مُلَخصْ

إن التدرج في الخَلق والأمر سنة من السنن الإلهية في الشرع والكون؛ لذلك لم تخلو تصرفات النبي (ﷺ) وأفعاله وأقواله وتقريراته من التزام غرزها والسير على منهاجها، ويتضح ذلك جليًا في تبليغه لرسالة السماء ودعوته الناس إلى دين الإسلام. لقد استغرقت الدعوة النبوية في عهدها المكي ثلاثة عشرة عامًا؛ فكانت الدعوة الإسلامية سرًا، ثم الدعوة جهرًا، ثم دعوة القبائل العربية، ثم الهجرة النبوية إلى الطائف للبحث عن سند اجتماعي للدعوة الإسلامية، ثم هجرة الصحابة رضي الله عنهم إلى الحبشة للدعوة إلى الإسلام والبحث عن مكان آمن للدعوة الجديدة. أما الدعوة النبوية في عهدها المدني فقد استغرقت عشرة أعوام؛ ابتدأت بالهجرة النبوية المباركة إلى المدينة المنورة -برسول الله (ﷺ)- ومعه أصحابه رضي الله عنهم جميعًا، وإقامة الدولة المسلمة التي تحمي الدعوة وتخدمها، ثم بناء المسجد روح الإسلام وعاصمته، ثم وضع الصحيفة دستور المدينة التي تم بموجبها تنظيم المجتمع الإسلامي داخليًا مع جميع طوائفه مسلمين وغيرهم، وخارجيًا في حماية هذا المجتمع من كل اعتداء. وبناء المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، ثم التآخي بين المهاجرين والأنصار، فتشكيل الجيش الإسلامي لحماية الدعوة وما تم اكتسابه، وتحقيق أهداف الدعوة المنشودة وتأمين طريق انتشارها، وفتح المجال للمستضعفين لاختيار العقيدة التي يرتضونها. وعبر هذه المراحل كلها الخاضعة لسنة التدرج تم بناء الأمة الإسلامية والعمران البشري الإسلامي، والحضارة الإسلامية القوية التي بلغ نورها الآفاق. ولذلك اشتدت حاجة الأمة المسلمة اليوم إلى التأسي برسول الله (ﷺ) في أخذه بالسنن الإلهية عامة وسنة التدرج على وجه الخصوص.

**بيانات المقال:**

تاريخ استلام البحث: ٢٩ ديسمبر ٢٠١٤

تاريخ قبـول النشـر: ١٦ مايو ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

السيرة النبوية، الدعوة الإسلامية، هجرة المسلمين، الخلافة الراشدة، مكة والمدينة

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

رَشِيد كَهُوسْ. "السُّنَن الإلهية في التَّصَرُفات النَّبَوية: التَّدَرُج في الدعوة الإسلامية أُنمُوذجًا".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٥٣ -٥٩.

## مُقَدِّمَة

إن التدرج[1] في كل شيء سنة إلهية مقررة في الشريعة الإسلامية بصورة لاحبة، وفي السنن الكونية والأمرية والشرعية والاجتماعية نماذج كثيرة تستعصي على العد والحصر. والدعوة الإسلامية في عهد النبوة احتضنت بين جناحيها التطبيق العملي لسنة التدرج، كيف لا وسيرة رسول الله (ﷺ) تجسيد حي للتطبيق العملي للسنن الإلهية في كل مجالات الحياة الدعوية والتربوية والاجتماعية والسياسية والعسكرية والاقتصادية. لقد مكث سيدنا رسول الله (ﷺ) ثلاثة عشرة عامًا في مكة يدعو الناس إلى الحق وإلى صراط مستقيم. وسلك سنة التدرج، فكانت الدعوة سرًا ثم جهرًا ثم دعوة القبائل ثم الهجرة إلى الطائف ثم إلى الحبشة ثم إلى المدينة وإقامة الدولة المسلمة التي تحمي الدعوة وتخدمها. فالتدرج سنة في الآفاق، وسنة في الخلق والأمر، فالشريعة الإسلامية نزلت بتدرج، وخروج المسلمين من جاهلية لإسلام بتدرج، وتميزوا عن مظاهر الجاهلية ومجتمعها

وقطعوا حبالها بتدرج، وبعد الهجرة إلى المدينة أقاموا مجتمعًا عمرانيًا إسلاميًا بتدرج.

وبناءً على ذلك؛ فإن الذين يحسبون أن النصر والتمكين والفتح المبين يمكن أن يتحقق بين عشية وضحاها، ويريدون تغيير واقع أمة الإسلام في طرفة عين، دون النظر في النتائج والعواقب، ودون فهم للظروف المحيطة بهذا الواقع، والحياة العامة التي تعيشها الأمة، ودون أخذ بالأسباب وإعداد جيد للمقدمات، فإنهم يبنون على غير أساس. ثم إن الذين يتعجلون هداية الخلق دون مراعاة سنة الله في التدرج لن يجنوا من دعوتهم سوى النفور بل وربما الإخفاق والفشل.

ولهذا أشارت أم المؤمنين الصديقية ابنة الصديق عائشة رضي الله عنها إلى أهمية سنة التدرج في قولها: (إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الْحَلاَلُ وَالْحَرَامُ ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لاَ تَشْرَبُوا الْخَمْرَ . لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا . وَلَوْ نَزَلَ . لاَ تَزْنُوا. لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا . لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ (ﷺ) وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾[القمر: ٤٦] وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلاَّ وَأَنَا عِنْدَهُ)[٢].

وهذا ما أكده حبر الأمة عبد بن عباس رضي الله عنهما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٤] قال: السكينة: الرحمة ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ قال: إن الله جلّ ثناؤه بعث نبيه محمدا (ﷺ) بشهادة أن لا إله إلا الله، فلما صدّقوا بها زادهم الصلاة، فلما صدّقوا بها زادهم الصيام، فلما صدّقوا به زادهم الزكاة، فلما صدّقوا بها زادهم الحجّ، ثم أكمل لهم دينهم، فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] [٣].

وعلى ضوء ما سبق ذكره؛ فإن الدعوة الإسلامية في العهد النبوي خضعت لسنة التدرج في كل مراحلها. وإليكم البيان:

## أولاً: سرية الدعوة

استغرقت الدعوة السرية ثلاث سنوات، فكانت قاصرة على بيت النبوة فأسلمت أم المؤمنين خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، ومولاه زيد بن حارثة (ﷺ)، وابن عمه علي بن أبي طالب (ﷺ)[٤]-وهو أول من أسلم من الصبيان-، ومن بيت النبوة إلى من لهم صداقة بالنبي (ﷺ) فأسلم سيدنا أبو بكر الصديق (ﷺ) قبل أن يطلبه النبي (ﷺ) بذلك- وهو أول من أسلم من الرجال على الإطلاق-؛ لما رآه من أنوار ربانية تشع من الحضرة المحمدية، فآوى إلى هذا الركن الشديد والسراج المنير؛ ليستضيء بنوره الشريف، وبإسلام أبي بكر (ﷺ) أسلم على يديه أصدقاءه الخمسة[٥]، ومن بيت النبوة يخرج نور الدعوة إلى العشيرة والأقربين وكل من توسم فيه خيرًا. ثم أسلم بعد ذلك عدد من الصحابة (ﷺ)، ثم دخل الناس في الإسلام أرسالا رجالا ونساء، حتى فشا ذكر الإسلام في أرجاء مكة وتحدث به القوم.

وفي هذه المرحلة أمر النبي (ﷺ) أصحابه بالتزام الحيطة والحذر والسر والكتمان وعدم الدعوة إلى الإسلام إلى أن يقضي الله أمرًا كان مقدورًا. فكانوا إذا أرادوا الصلاة "ذهبوا في الشعاب فاستخفوا بصلاتهم من قومهم، فبينا سعد بن أبي وقاص في نفر من أصحاب رسول الله (ﷺ) في شعب من شعاب مكة إذ ظهر عليهم نفر من المشركين وهم يصلون فناكروهم وعابوا عليهم ما يصنعون، حتى قاتلوهم فضرب سعد بن أبي وقاص يومئذ رجلا من المشركين بلحي بعير فشجه فكان أول دم أهرق في الإسلام".[٦]

إن الإسلام ابتدأ كالنور في دياجير الظلام، فأشرقت به قلوب المؤمنين، فدخلها نورها واستقر بها في وسط ظلام الوثنية والكفر، أسلم قوم مستضعفون لكنهم ابتلوا بنقم الكافرين، ومنعوا حتى من إقامة شعائر العبادة. وكان المستضعفون من المسلمين الأولين لا يستطيعون أن يجتمعوا ليتعلموا من رسول الله (ﷺ) دينهم ويتشربوا المحبة والإيمان من منبع الصحبة النبوية الصافي، بل كانوا يجتمعون خفية في دار الأرقم بن أبي الأرقم، "قالوا إنه يجتمع في هذا البيت الطاهر نحو تسعة وثلاثين كانوا هم المجتمعين عندما أسلم عمر (ﷺ) وليس معنى ذلك أن الذين أسلموا كانوا هذا العدد فقط، فقد كان ثمة عبيد آمنوا، وكانوا في مهنة مالكي رقابهم، ومنهم من كان يعذب العذاب الأليم ليفتن عن دينه، ويكره على الخروج منه.

ومن المؤمنين مَنْ كان يؤمن ويخفي إيمانه عن أهله: أبيه وأمه وأخيه فرارا من أن يفتتن بملام أو تعذيب فقد كان أهل كل بيت كان فيه من دخل في الإسلام يأخذ ذلك المسلم بالتأنيب واللوم الزاجر، ثم ينتقل المرء من اللوم إلى التعذيب، إن استرسلوا في غوايتهم، ولم يكن ما يمنعهم من رحم شفيقة، أو قوة عزيمة ممن منحه الله تعالى الإيمان، واعتصم ببرد اليقين"[٧]. وهكذا انطلق ذلك النور من بيت النبوة إلى خارجه، ولكن لم يذهب بعيدًا عن النبي (ﷺ)، فقد ذهب يضيء قلوب المقربين منه من أهل بيته ومن أصدقائه، أما أقرباؤه الأدنون كأبي لهب فلم يتبع دينه بل عارضه وكاد له واستهزأ به وحرض عليه أهل الكفر. كل هذا يدل على نزاهة الإسلام وأنه لم يقم على العصبية وحمية الجاهلية، بل إن الإسلام جاء لمحو العصبية الجاهلية والنعرات القبلية.

بيد أن الدعوة السرية في هذه المرحلة وتواصي المسلمين بأخذ الحيطة والحذر، وتلافي الاصطدام المباشر مع المشركين، لا يعني أن المجابهة العقدية بين الدين الجديد والشرك كانت صامتة، بل إننا نجدها على أعنف ما تكون في القرآن الكريم نفسه وفي آياته الأولى. ففي سورة العلق حملة عنيفة على أحد زعماء قريش، في وقت لم يكن النبي قد آمن بدعوته –بعد- سوى نفر يعدون على الأصابع، ومن ثم يتبين لنا الموقف العصيب الذي واجهه الرسول (ﷺ) والجرأة العظيمة التي واجه بها هذا الموقف بأمر ربه، بما كان يوجهه إلى الزعيم القوي الغني الطاغي: المغيرة بن هشام المخزومي، مما يوحي إليه من آيات فيها الصفعات الداميات والشرر المحرق"[٨]. ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ كَلَّا لَا تُطِعْهُ﴾[٩]. وهذا من تثبيت القرآن للدعوة المحمدية في مكة، والعظمة الخلقية التي تمتاز بها الرسالة القرآنية والجرأة الشديدة في الصدع الحق. وعلاوة على ذلك، فإنما كانت الدعوة ابتداء سرية لبناء

القاعدة الإسلامية المتينة، وإن القواعد الأولى يكون بناؤها بالسر والكتمان لأن الجهر ينقضها قبل أن تبنى.

ومثل الدعوة الخفية كمثل تكون الجنين في بطن أمه، فإنه لا يظهر للوجود إلا حيا حياة كاملة، صالحا لأن يقاوم دواعي الفناء، والأخذ من عناصر البقاء والتغذي بكل أسباب القوة، فكذلك الدعوة إلى كل فكرة تقتضي التدبير الخفي، ثم الإعلان الجلي.[١٠] ولا ريب أن سرية الدعوة خلال السنوات الثلاث الأولى لم يكن بسبب خوف النبي (ﷺ) على نفسه ولا من إيذاء الكفار له، فهو حينما كلف بتبليغ رسالة الإسلام ونزل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ...﴾[١١] علم أنه رسول الله إلى الناس كافة، وهو لذلك يوقن بأن الله الواحد الذي ابتعثه برسالته وكلفه بدعوته قادر على أن يدفع عنه مكائد الكفار والمشركين ويعصمه من الناس أجمعين، على أن الله عز وجل لو أمره بالجهر بالدعوة في أول يوم لما توانى في تبليغها ساعة ولو كان ثمن ذلك روحه. "ولكن الله ألهمه – الإلهام للرسول نوع من الوحي إليه- أن يبدأ بالدعوة في فترتها الأولى بسرية وتكَتُّم، وأن لا يلقى بها إلا من يغلب على ظنه أنه سيصيخ لها ويؤمن بها، تعليما للدعاة من بعده، وإرشادًا لهم إلى مشروعية الأخذ بالحيطة والأسباب الظاهرة، وما يقرره التفكير السليم من الوسائل التي ينبغي أن تتخذ من أجل الوصول إلى غايات الدعوة وأهدافها. على أن لا يتغلب كل ذلك على الاعتماد والاتكال على الله وحده".[١٢]

## ثانيًا: الدعوة جهرا

بعد الدعوة السرية التي دامت ثلاث سنوات كان لابد من التدرج إلى مرحلة أخرى، وهي الدعوة الجهرية باللسان فقط التي استمرت إلى الهجرة النبوية، يقول الدكتور عماد الدين خليل: "بعد أن تم بناء القاعدة (الصلبة) للدعوة متمثلة بأولئك الرواد الأوائل من المسلمين الذين انتموا للإسلام عبر سنينه الصعبة وغربته، والذين علمتهم التجارب المقدرة على الصمود بوجه الضغوط مهما غلا الثمن، والذين أنضجتهم حشود الآيات القرآنية التي كانت تتنزل ﴿على مكث﴾ حينًا بعد حين.. أصدر الله أمره إلى رسوله الكريم أن يتجاوز المرحلة السرية للدعوة صوب الجهر والإعلان.. وهذا أمر لابد منه لدعوة عالمية شاملة جاءت لكي تثبت وجودها المنظور في الأرض العربية أولاً، وفي العالم المحيط ثانيًا.. كل ذلك في فترة لا تعدو ما تبقى للرسول (ﷺ) من سن عمره المحدود".[١٣]

قال ابن إسحاق: "ثم إن الله عز وجل أمر رسوله ﷺ أن يصدع بما جاءه منه وأن يبادي الناس بأمره، وأن يدعو إليه؛ وكان بين ما أخفى رسول الله ﷺ أمره واستتر به إلى أن أمره الله تعالى بإظهار دينه ثلاث سنين من مبعثه؛ ثم قال الله تعالى له: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾.[١٤] وقال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ، وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.[١٥] وقال تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾.[١٦] [١٧]

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ صعد النبي (ﷺ) على الصفا، فجعل ينادي: «يا بني فهر يا بني عدي» لبطون قريش، حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش، فقال: «أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً في الوادي تريد أن تُغِيرَ عليكم أكنتم مُصَدِّقِيَّ؟» قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد». فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟ فنزلت ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ، مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾.[١٨] [١٩] هكذا، استمر النبي (ﷺ) يدعو الناس إلى ربهم وإلى ما فيه خير الدنيا والآخرة في الصباح والمساء، وبالسر والجهر، لا يثنيه عن ذلك أحد ولا يصرفه عن ذلك صارف، ولا يصده عن غايته صاد، يبلغ رسالة ربه للناس في أنديتهم وفي المواسم، وفي مواقف الحج؛ "يدعو مَنْ لقيه من حر وعبد وضعيف وقوي، وغني وفقير، جميع الخلق في ذلك عنده شرعٌ[٢٠] سواء".[٢١]

ومع ما لقيه النبي (ﷺ) من الابتلاء والاستهزاء من قِبَل أقربائه وقومه لم يتوقف عن الدعوة، بل استمر في تبليغ رسالته للناس، ومنذ اليوم الذي اجتمع فيه بأقربائه وعشيرته في أطراف مكة، وقابلوه بصد محزن، منذ تلك اللحظة انفجر الصراع الواضح المكشوف بين أهل الإيمان وأهل الكفر.. وفق سنة الله في تنازع الحق والباطل، واستخدم أهل الكفر كل الأساليب والوسائل لصد الناس عن دين الله؛ لكن أهل الإيمان من المستضعفين لم يؤمروا بالرد وبالقتال –طيلة المرحلة المكية- لئلا يتعرضوا لعملية إبادة تحقق لعباد الأوثان ولأهل الكفر ما كانوا يأملونه ويرجونه. وإلى جانب هذا وذاك كان النبي (ﷺ) يدعو أصحابه إلى الثبات على الحق ويرفع هممهم ويشحذها وينفخ فيهم روح المقاومة ويرسم لهم بحكمته النبوية البالغة، وبالهدي القرآني طرائق النصر والتمكين والوسائل التي تقربهم من هدفهم وغايتهم.

وكلما زادت شرارة الابتلاء والمحنة ساق الله تعالى إلى الدعوة رجالاً كبارًا لهم مكانتهم في المجتمع ولهم وزنهم في مجرى الأحداث وقدرتهم على مواجهة التحديات والصعاب.. ومن أمثال هؤلاء إسلام أسد الله حمزة بن عبد المطلب والفاروق عمر بن الخطاب "رضي الله عنهما" إنها أمثلة بينة على الإرادة المعجزة التي تسوق وفق منطقها وقضائها الذي لا راد له رجالاً من قلب الجاهلية، ومن صميم زعاماتها، إلى ساحة الحركة الجديدة، ليسوا عاديين، وإنما قادة وزعماء كانت لهم أهمية كبيرة في إيجاد نوع من التوازن في القوى بين الدين الجديد والجاهلية يمكن الإسلام من أن يشق طريقه وسط ركام من العوائق والمصاعب والآلام.[٢٢] ولذلك كان إسلام أسد الله حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب "رضي الله عنهما" بداية عهد جديد للإسلام، كان المسلمون في الأول مستضعفين يرامون بالسوء، ولا يدفعون السيئة بمثلها ولا يستطيعون أن يدفعوا عن أنفسهم، ولا يرقب فيهم أعداؤهم ذماما، ولا مراعاة حسن جوار، أو لمودة، أو لقربى، بل يسومونهم العذاب، ويريدونهم على الهوان من غير أن

يتوقعوا دفعًا، وذوو المروءات من المشركين إن تابوا عن الأذى فلأنهم لا يريدون أن يرتكبوا نذالة في إيذاء عبد ضعيف، أو مَنْ لا يملك ردا.

وعندما أسلم أسد الله حمزة (ﷺ) أحس أبو جهل بالضربات الموجعة تقع على رأسه، وبالدم يسيل منه، فإن تخفف له نصراء من قومه خشي المعركة، وأن يكون ابتداؤها هذا وهو يخاف نهايتها، كشأن كل من يكون ناقص المروءة، يستعدي على الضعفاء، ويخاف الأقوياء. ولما أسلم الفاروق عمر بن الخطاب (ﷺ) كانت الكارثة على الوثنية والشرك وأهل الكفر، وكانت العزة والقوة والمنعة للإسلام والاعتزاز به والجهر به، ووقوف المسلمين صفًا واحدًا، بعد أن كانوا فرادى متفرقين بسبب ما لاقوه من المشركين. وبذلك ظهر الإسلام، فظهر النور، وسارت الركبان، بما اعتز به الإسلام، وانخذل الشرك، وتحول الاضطهاد من الآحاد إلى الجماعات".[٢٣]

## ثالثا: البحث عن قاعدة حرة للدعوة

إن النبي (ﷺ) المؤيد بالوحي من رب العالمين أسوة جميع المسلمين لم يخرج عن سنن الله في هذا الكون، بل التزم بها التزامًا كاملاً، ويتضح هذا في اتخاذه كل التدابير والأسباب لتوسيع دائرة الدعوة الإسلامية، فلم يبق محصورًا في مكة فقط، بل لما بالغ المشركون في إيذائه وإيذاء أتباعه خطط تخطيطًا محكمًا مسددًا بالوحي، ولهذا كان الأمر بالهجرة إلى أرض الحبشة لإبعاد الأتباع عن بطش الوثنية، والبحث عن قاعدة حرة آمنة للدعوة حيث يمكن لها أن تسير سيرها دون عراقيل.

وهنا يحق القول؛ أن هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت لنشر الدعوة الإسلامية، والبحث عن قاعدة حرة لها تمكنها من مباشرة عملها ومهامها بدون أي اضطهاد أو صد. أما القول بأن سبب الهجرة إليها هو النجاة بأنفسهم والحفاظ على أرواحهم فلا يستند إلى قرائن قوية. فلو كان الأمر كذلك لهاجر إذن أقل الناس جاها وقوة ومنعة من المسلمين. غير أن الأمر كان على الضد من هذا، فالموالي المستضعفون الذين كان ينصب عليهم معظم الاضطهاد والتعذيب والفتنة لم يهاجروا. إنما هاجر رجال ذوو عصبيات، لهم من عصبيتهم –في بيئة قبلية- ما يعصمهم من الأذى، ويحميهم من الفتنة؛ وكان عدد القرشيين يؤلف غالبية المهاجرين، منهم جعفر بن أبي طالب والزبير بن العوام، وهاجرت نساء كذلك من أشرف بيوتات مكة ما كان الأذى لينالهن أبدا.. وربما كان وراء هذه الهجرة أسباب أخرى كإثارة هزة في أوساط البيوت الكبيرة في قريش؛ وأبناؤها الكرام المكرمون يهاجرون بعقيدتهم، فرارا من الجاهلية، تاركين وراءهم كل وشائج القربى، في بيئة قبلية تهزها هذه الهجرة على هذا النحو هزاً عنيفا؛ وبخاصة حين يكون من بين المهاجرين مثل أم حبيبة بنت أبي سفيان، زعيم الجاهلية، وأكبر المتصدين لحرب العقيدة الجديدة وصاحبها..[٢٤].

ولهذا فقد كانت الهجرة إلى أرض الحبشة للبحث عن أرض خصبة لزرع الدعوة وللبحث عن قاعدة حرة لها، أو آمنة على الأقل، وبخاصة حين نضيف إلى هذا ما ورد في الروايات الصحيحة عن إسلام نجاشي الحبشة، ذلك الإسلام الذي لم يمنعه من إعلانه نهائيا إلا ثورة البطارقة عليه، فكانت الهجرة إلى أرض الحبشة عبر مرحلتين:

**- الهجرة الأولى:**[٢٥]

بعد الدعوة سرًا ثم جهرًا في مكة، حيث عُذِّب مَنْ دخل في دين الإسلام عذابًا شديدًا، كان لابد من البحث عن أنصار جدد للدعوة وعن قاعدة حرة آمنة لها، ولهذا أدرك سيد الوجود (ﷺ) بعد سنتين من الجهر بالدعوة ألا قدرة له على حماية أتباعه من البلاء ينزل بهم ليل نهار، وأن الزعامة الوثنية ماضية في عنفها واضطهادها وتعذيبها لهم، مصممة على استخدام أي أسلوب لوقف الدعوة عند حدها وخنقها وهي بعد في المهد.. ورأى أن يمنح المعذبين المضطهدين فترة من الوقت يستردون فيها أنفاسهم ويستعيدون قواهم النفسية والجسدية، ويعودون ثانية إلى ساحة الصراع وهم أقدر وأصلب.. وعسى الله أن يحدث –خلال ذلك- أمرًا كان مفعولا. فأشار بالهجرة إلى الحبشة"[٢٦]، فخرج المسلمون إليها، وكان أول المهاجرين:[٢٧] عثمان بن عفان، ومعه زوجته رقية بنت رسول الله (ﷺ)، وكان مجموع هذه الهجرة الأولى اثني عشر رجلا، وأربع نسوة.[٢٨] ولا ننسى المرأة الصحابية وما تحملته من أعباء الاضطهاد والهجرة، جنبا إلى جنب مع المؤمنين في سبيل الله... وهنا تتبين المكانة الرفيعة التي حظيت بها المرأة شقيقة الرجل في الإسلام والمسئوليات الجسام التي حملها إياها، بعد أن كانت تدفن وهي حية في الجاهلية الجهلاء، وتعامل كالحيوانات.

**- الهجرة الثانية:**

وبعدما مضى على هجرة من هاجر إلى الحبشة ثلاثة أشهر رجعوا إلى مكة، فلقوا من المشركين أشد ما عهدوا، فهاجروا ثانية، وكانوا ثلاثة وثمانين رجلا، وثماني عشرة امرأة".[٢٩] ولا ريب إذن، أن الهجرة إلى الحبشة لها ثمرة أخرى غير دفع الأذى والعذاب، والاعتصام منه ومنع الفتنة التي أرهقوا بها عسرا، وهذه الثمرة هي التعريف بالإسلام وبمبادئه وتبليغ الدعوة الإسلامية ، فقد وقف جعفر الطيار (ﷺ) المتحدث باسم المهاجرين أمام النجاشي يبين الحقائق الإسلامية والمبادئ القرآنية، وغاية الدعوة المحمدية، وأهم مبادئ الإسلام وما يدعو إليه دين التوحيد من صلة الرحم، والحث على مكارم الأخلاق، وما يمنعه من فساد الجاهلية ونعراتها العصبية. هذا إضافة إلى تعريف النصارى بالإسلام، وما قاله القرآن في المسيح عيسى بن مريم –عليهما السلام-، فهي تزرع الإسلام في غير أرض مكة، كما أن الهجرة من بعد ذلك إلى يثرب كان فيها تعريف اليهود بالإسلام ومبادئه ودعوتهم إليه وهم أهل كتاب وقد عرفوا الصفات المحمدية المذكورة في كتابهم، فدخل في الإسلام رجال وكفر وعاند من تكبر واستكبر.

## رابعًا: البحث عن سند اجتماعي للدعوة

لم يغفل النبي (ﷺ) - مع كونه مؤيدًا بالوحي مشمولاً بالرعاية الإلهية- التحرك في ظلال سنن الله الاجتماعية؛ لكونه بلا ريب القدوة الأنموذجية للمسلمين في كل العصور في علاقتهم بالكون والحياة والناس. ولذلك قام (ﷺ) بجملة من التدابير، اتخذها لمعالجة الأمر في سياق خطته المنهاجية المحكمة التي شكلت البحث عن سند اجتماعي

وموقع جديد للانطلاق في بناء الدولة محورها الرئيس. ومن ثَمَّ فالدعوة في حاجة إلى سند اجتماعي لها لتنجز مهامها المنوطة بها، ولهذا لما بالغت قريش في إيذاء النبي (ﷺ) هاجر إلى الطائف لعله يجد سندًا اجتماعيًا قويًا لدعوته، أو آذانًا صاغية لكلمة الحق، أو قلوبًا واعية لوظيفتها في هذه الحياة، لكنه صلوات ربي وسلامه عليه وجد عكس ذلك، الإنكار والإيذاء، فشُجَّ[٣٠] النبي (ﷺ) في رأسه الشريف شجاجًا[٣١]، وقعدوا له سفهاء ثقيف صفين على طريقه، فلما مر رسول الله (ﷺ) بين صَفَيْهم جعل لا يرفع رجليه ولا يضعها إلا رَضَخُوهما[٣٢] بالحجارة، حتى أَدمَوا رجليه"[٣٣]، وكان صلوات ربي وسلامه عليه، إذا أذلقته[٣٤] الحجارة قعد إلى الأرض، فيأخذون بعضديه فيقيمونه، فإذا مشى رجموه وهم يضحكون[٣٥]، حتى خلص منهم، ورجلاه الشريفتان تسيلان دما، "فعمَد إلى حائطٍ من حوائطهم فاستظلّ في ظل حَبَلَةٍ منه وهو مكروب موجع."[٣٦]

بعد كل الجهود التي بذلها رسول الله (ﷺ) لدعوة قومه إلى الإسلام، ومقابلتهم إياه بالتكذيب والإنكار والإيذاء، كان لابد من أن توسع دائرة المدعوين إلى الإسلام حسب سنة التدرج، فكان رسول الله (ﷺ) يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب يدعوهم إلى الله، ويخبرهم أنه نبي مرسل، ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه حتى يبين لهم الله ما بعثه به. واستمر حبيبنا رسول الله (ﷺ) على ذلك حتى موسم الحج، فخرج النبي (ﷺ) فلقي رهطا من الخزرج الذين أراد الله بهم خيرا، فعرض نفسه ورسالته وما أرسل من أجله -كما كان يفعل في كل موسم من المواسم-، وتلا عليهم القرآن. قال: وكان مما صنع الله بهم في الإسلام أن يهود كانوا معهم في بلادهم، وكانوا أهل كتاب وعلم، وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان ، وكانوا قد غزوهم ببلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبيا مبعوث الآن قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وإرم. فلما كلم رسول الله (ﷺ) أولئك النفر، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم تعلمون والله إنه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقكم إليه. فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا: إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك. ثم انصرفوا عن رسول الله (ﷺ) راجعين إلى بلادهم، وقد آمنوا وصدقوا.[٣٧]

فلما قدموا المدينة إلى أهلهم وقومهم ذكروا لهم ما سمعوا من رسول الله (ﷺ) وما دعاهم إليه من الهدى والحق، فبلغوا رسالة نبيهم حتى فشي ذلك في المدينة فلم يبق بيت من بيوتهم إلا وفيها ذكر لرسول الله (ﷺ) وما أتى به من الحق والنور. حتى إذا كان العام القادم وفي موسم الحج سنة ١١ من النبوة حضر منه الأنصار ١٢ رجلاً، ولقيهم رسول الله (ﷺ) في العقبة فبايعوه بيعة العقبة الأولى على أن يوحدوا الله لا يشركوا به شيئًا، ولا يزنوا ولا يسرقوا، ولا يقتلون أولادهم، وعلى طاعته-كانت بيعة نساء قبل فرض القتال-، ثم قفلوا راجعين إلى المدينة ومعهم مصعب بن عمير (ﷺ) ليعلمهم الدين ويقرئهم القرآن، ويدعو من يأتيه إلى الإسلام. وبعد عامين كانت بيعة العقبة الثانية في موسم الحج كذلك سنة ١٣ من النبوة وحضرها (٧٠) رجلاً من الأنصار.

كان أول المبايعين لرسول الله (ﷺ) يوم العقبة أبو الهيثم بن التيهان، وقال: "يا رسول الله إن بيننا وبين الناس حبالا[٣٨] فلعلنا نقطعها ثم ترجع إلى قومك، وقد قطعنا الحبال، وحاربنا الناس فيك، فضحك رسول الله (ﷺ) من قوله، وقال: «الدم، الدم، والهدم الهدم»، فلما رضي أبو الهيثم بما رجع إليه رسول الله (ﷺ) من قوله أقبل على قومه فقال: يا قوم هذا رسول الله حقًا، أشهد بالله إنه لصادق، وإنه اليوم في حرم الله وأمنه بين ظهري قومه وعشيرته، فاعلموا أنكم إن تخرجوه ترميكم العرب عن قوس واحدة، فإن كانت طابت أنفسكم بالقتال في سبيل الله وذهاب الأموال والأولاد فادعوه إلى أرضكم فإنه رسول الله حقا، وإن خفتم خذلانه فمن الآن. فقال عبد الله قبلنا عن الله وعن رسول الله، فخل بيننا يا أبا الهيثم وبين رسول الله فلنبايعه، فقال أبو الهيثم: فأنا أول من يبايع، ثم تتابعوا كلهم...ثم صدروا رابحين راشدين إلى بلادهم، وجعل الله عز وجل لرسوله وللمؤمنين ملجأ وأنصارا ودار هجرة."[٣٩]

وكانت البيعة الثانية بيعة قتال بعدما كانت الأولى بيعة نساء، وذلك قبل أن يأذن الله تعالى لرسوله (ﷺ) في القتال، فلما أذن له ربه بايعهم رسول الله (ﷺ) على حرب الأحمر والأسود، أخذ لنفسه واشترط على القوم لربه، وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنة.[٤٠] فلما رجع من بايع رسول الله (ﷺ) ليلة العقبة الثانية أظهروا الإسلام بها، ودعوا من كان على الشرك من شيوخهم، وبذلوا النفس والنفيس في الدعوة إلى دين الإسلام، حتى أسلم الكثير حتى من شيوخهم.

## خامسًا: الهجرة إلى المدينة وبناء كيان يحمي الدعوة وأتباعها

لما انتشر الإسلام في المدينة بإسلام الأنصار (الأوس والخزرج)، أمر رسول الله (ﷺ) أصحابه بالهجرة إليها، وقال: «إن الله عز وجل قد جعل لكم إخوانا ودارا تأمنون بها فخرجوا أرسالا»[٤١]، وأقام رسول الله (ﷺ) في مكة ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة، والهجرة إلى المدينة. حتى أذن له فهاجر هو وصاحبه ثاني اثنين في الغار أبو بكر الصديق (ﷺ)، فانتقلت الدعوة الإسلامية إلى طور آخر، ببناء كيان لها، ودولة تحميها وتذود عن حماها وأهلها. فكانت الهجرة إلى المدينة ترتيبًا للدعوة الإسلامية، وخروجًا من بلد لا قوة فيه للإسلام إلى بلد يكون للإسلام فيه قوة ودولة، فما من المعقول أن ينفذ رسول الله (ﷺ) مبادئ الإسلام في مكة وهي في ظل الوثنية، ويحكمها مشركون، لذلك كانت الحاجة ماسة إلى الهجرة إلى بلد يكون فيه للدعوة دولة تحميها وتذود عنها. فكانت الهجرة إلى المدينة، ووصلها رسول الله (ﷺ) في ١٢ من ربيع الأول من العام الأول للهجرة، فكان أول عمل قام به بناء المجتمع العمراني ودولة الإسلام على دعائم أربعة:

(١) بناء المسجد روح الإسلام وعاصمته.

(٢) ثم وضع الصحيفة دستور المدينة التي تم بموجبها تنظيم المجتمع الإسلامي داخليًا مع جميع طوائفه مسلمين وغيرهم، وخارجيا في حماية هذا المجتمع من كل اعتداء.

(٣) ثم الإخاء بين المهاجرين والأنصار.

(٤) تشكيل الجيش الإسلامي لحماية الدعوة وما تم اكتسابه، وتحقيق أهداف الدعوة المنشودة وتأمين طريق انتشارها، وفتح المجال للمستضعفين لاختيار العقيدة التي يرتضونها.

وهكذا، نلاحظ الحكمة النبوية في الدعوة إلى الإسلام، وإلى دين العدل والسلام، وإلى جنات عرضها السموات والأرض، فكانت سنة التدرج في كل مراحل الدعوة من سريتها إلى الجهر بها، إلى دعوة القبائل، إلى الدعوة خارج مكة في الحبشة والطائف، إلى بناء الأمة والدولة فنشر الدعوة خارج مكة والمدينة وبث السرايا والبعوث والخروج في الغزوات لنشر الدعوة وتأمين طريقها وتعريف الناس عليها.

## خاتمة

وفي الختام لقد توصل هذا البحث إلى النتائج العامة الآتية:

- لقد كانت التصرفات النبوية منضبطة بالسنن الإلهية وداخل دائرتها لا خارجها ولا تنكبا عنها.
- إن سنة الله في التدرج لازمت الرسالة المحمدية في كل مراحلها ومجالاتها ومقاصدها.
- إن مُراعاة سنة التدرج في الدعوة إلى الإسلام كان أمرًا واضحًا في السيرة النبوية والمنهاج النبوي والهدي المحمدي، ومَعْلما من معالم الدعوة الإسلامية في عهديها المكي والمدني، بل واستمر الأخذ بها إلى عهد الخلفاء الراشدين "رضي الله عنهم" في دعوتهم للناس إلى دين الحق.
- إن الأمة المسلمة اليوم في أمس الحاجة إلى التأسي والاقتداء بسيدنا رسول الله (ﷺ) في تسخيره للسنن الإلهية والعمل بمقتضياتها، وفي أخذه بسنة التدرج في هداية الناس ودعوتهم إلى الحق المبين.

فهل يا تُرى سلكت الأمة المسلمة اليوم عامة ودعاتها خاصة هذا المسلك النبوي في التدرج؟ أم تراها حادت عنه فحصدت من ذلك الخيبة والفشل عند أول عقبة من عقبات الدعوة؟!

## الهَوامِشُ:

(١) نقصد بالتدرج في الدعوة التقدم بالمدعو شيئًا فشيئًا للبلوغ به إلى غاية ما طلب منه وَفْقَ طرق مشروعة مخصوصة.

(٢) **صحيح البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بَردِزبَة البخاري الجُعفيّ، ضبط النص: محمود محمد نصّار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤/١٤٢٥هـ-٢٠٠٤، **كتاب فضائل القرآن**، باب تأليف القرآن، ح٤٧٠٧.

(٣) **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ٢٢/٢٠٣.

(٤) قال شمس الدين ابن قيم الجوزية: "كان ابن ثمان سنين". يُنظر: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: حمدي بن محمد بن نور الدين آل نوفل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١/١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٢/٦١.

(٥) هم سادتنا: عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، رضي الله عنهم أجمعين. انظر: سيرة ابن هشام، ١/١٨٠.

(٦) **السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام**، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق: جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط/١٤٢٤هـ٢٠٠٤م، ١/١٨٤-٢. **البداية والنهاية**، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، راجعه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد تامر، شريف محمد، محمد عبد العظيم، محمد سعيد محمد، دار البيان العربي، مصر، ط/د.ت، ٢/٣٩.

(٧) **خاتم النبيين** (ﷺ)، محمد أبو زهرة، اعتنى به: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، (د.ت)، ١/٤٤٤.

(٨) **دراسة في السيرة**، عماد الدين خليل، دار النفائس، بيروت، ط١/١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص٥٤.

(٩) **سورة العلق**: ١٥-١٩.

(١٠) **خاتم النبيين** (ﷺ)، أبو زهرة، ١/٣٨٨.

(١١) **سورة المدثر**.

(١٢) **فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار السلام- القاهرة، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- دمشق، ط١١/١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص٦٩.

(١٣) **دراسة في السيرة**، ص٨٨.

(١٤) **سورة الحجر**:٩٤.

(١٥) **سورة الشعراء**:٢١٤-٢١٥.

(١٦) **سورة الحجر**:٨٩.

(١٧) **سيرة ابن هشام**، ١/١٨٤. **تاريخ الطبري الموسوم بـ تاريخ الأمم والملوك**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: مصطفى السيد وطارق سالم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط/د.ت، ١/٥٥٣.

(١٨) **سورة المسد**: ١-٢.

(١٩) **صحيح البخاري**، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾ (الشعراء:٨٧)، ح٤٧٧٠.

(٢٠) شرع: أي سواء. **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٩٧م، مادة: شرع، ص١٥١.

(٢١) **البداية والنهاية**، ٢/٤٣.

(٢٢) **دراسة في السيرة**، ص٨٩-٩٠.

(٢٣) **خاتم النبيين** (ﷺ)، ص٤٥٢-٤٥٣.

(٢٤) **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط٣٤/١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ١/٢٩.

(٢٥) كانت في شهر رجب من سنة خمس من المبعث. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عن الطبعة التي حققها عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ورقم أبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار التقوى، ومكتبة العلم القاهرة، ط/د.ت، ٢١٦/٧.

(٢٦) **دراسة في السيرة**، ص٦٤.

(٢٧) قال ابن كثير: وروى الواقدي أن خروجهم كان في رجب سنة خمس من البعثة، وأن أول من هاجر منهم أحد عشر رجلاً وأربع نسوة. **البداية والنهاية**، ٧٠/٢.

(٢٨) **زاد المعاد**، ٦٣/٢. **نور اليقين في سيرة سيد المرسلين**، محمد الخضري بك، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط/١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص٦٤.

(٢٩) **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن سيد الناس اليعموري، تحقيق: محمد العيد الخطراوي ومحيي الديم متو، دار التراث، المدينة المنورة، دار ابن كثير دمشق- بيروت، ط١٤١٣/١هـ-١٩٩٢م، ٢٠٩/١. **سيرة ابن هشام**، ٢٥٥/١.

(٣٠) شَجَّ رأسَهُ يَشِجُّ ويَشُجُّ كسَرَه. **القاموس المحيط**، باب الجيم، فصل الشين، ص٢٢٠.

(٣١) عيون الأثر، ٢٣٢/١.

(٣٢) رضخوهما: رموهما. **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، قدم له وعلق عليه: الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢٠٠٤/١م-١٤٢٥هـ، باب الخاء، فصل الراء، ص٢٧٦.

(٣٣) **عيون الأثر**، ٢٣٢/١.

(٣٤) أذلقته: أضعفته. **القاموس المحيط**، باب القاف، فصل الذال، ص٨٩٩.

(٣٥) **عيون الأثر**، ٢٣٢/١.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) يُنظر: **سيرة ابن هشام**، ٣١٠/٢. **عيون الأثر**، ٢٦٢/١. **البداية والنهاية**، ١٥٥/٢. المغازي لموسى بن عقبة، جمع ودراسة وتخريج: محمد باقشيش أبو مالك، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر أغادير المغرب، مطبعة المعارف الجديدة-الرباط، ط١٩٩٤م، ص٨٩. **أنساب الأشراف**، أحمد بن يحيى المعروف بالبلاذُري، تحقيق: محمد حميد الله، (ذخائر العرب)، دار المعارف، القاهرة، ط٣/د.ت، ٢٣٩/١ وما بعدها. **تاريخ الطبري**، ٥٧٢/١.

(٣٨) والحبال: الحلف والمواثيق. **مغازي ابن عقبة**، ص٩١.

(٣٩) **مغازي ابن عقبة**، ص٩٢. **سيرة ابن هشام**، ٣٢٠/٢-٣٢٥. **البداية والنهاية**، ١٦٧/٢-١٧٢. **عيون الأثر**، ٢٧٣/١. **زاد المعاد**، ٧٣/٢.

(٤٠) **سيرة ابن هشام**، ٣٢٩/٢.

(٤١) **سيرة ابن هشام**، ٣٤٠/٢. **البداية والنهاية**، ١٧٦/٢. عيون الأثر، ٢٨٦/١. **مغازي ابن عقبة**، ص٩٩.

ISSN: 2090 – 0449 Online

DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# فن الحوار سبيل من سُبل التواصل الاجتماعي
## الواقع النبوي أنموذج

**د. أحمد محمد عبد الحميد محمد**



مدرس التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ – كلية الآداب
جامعة المنصورة – جمهورية مصر العربية

### مُلَخّصْ

الحوار أحد أنماط السياق الكلامي الذى لـه كينونته الخاصة، يحدث نتيجة التفاعل أو الصراع بين أطراف متعددة، ويمثل حالة حية متحركة نابضة فيها من الإشارة واللمحة والحركة، واستعمال الصوت بدرجات ونبرات متنوعة تتناسب مع المقام والسياق الكلامي، وكل هذه العوامل مساعدة في عملية التواصل، وبذلك يعد الحوار أحد أهم أدوات التواصل الاجتماعي. وتعددت تلك الأنماط الحوارية ما بين الشفهية والكتابية، كما تنوعت مجالات ومحاور الحوار ما بين الحوار السياسي والحوار الاقتصادي والحوار الاجتماعي والحوار الثقافي – المعلوماتي، والحوار مع الذات وحوار الحضارات والأديان، والحوار الجيد والناجح له العديد من الضوابط التي تؤهل المتحاور لبلوغ أهدافه، والتي من بينها النية الخالصة لله تعالى والصدق والصبر والتواضع والحلم والإلمام الكامل بمحاور الموضوع، واحترام الأخرين ومعاملة الناس بالحسنى، والبشاشة، واللين في التعامل. والواقع النبوي جسد أخلاقيات وأدبيات الحوار في شخص النبي (ﷺ) من خلال سلوكياته وأقواله وأفعاله، فكان مثالاً يُحتذى به على مر الأزمان والعصور، واستطاع من خلال ذلك أن يستخدم كل تلك الضوابط والآداب الحوارية في دعوته الحقه إلى الله تعالى. كما كان الواقع النبوي الشريف مرآة لكل أشكال التواصل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي مع أفراد المجتمع، وتنوع النمط الحوارى النبوى ما بين النمط الحوارى الخطابي الوعظي والنمط الحوارى الكتابي.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٠ يوليو ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ١٠ أكتوبر ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

العلماء والأنبياء، التواصل الاجتماعي، الحوار الإسلامي، الحـوار النبـوي، الكتاب والسنة

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

أحمد محمد عبد الحميد محمد. "فن الحوار سبيل من سبل التواصل الاجتماعي: الواقع النبوي أنموذج".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص ٦٠ – ٦٨.

### مُقَدِّمَةُ

الحوار من أفضل المهارات الاجتماعية لفتح قنوات التواصل بين البشر، فهو من أجل أعمال الأنبياء، والعلماء، والمفكرين، وقادة السياسة، والمربين، وهو أساس لنجاح علاقة الأب مع أبناءه، والزوج مع زوجه، والصديق مع أخيه، والأمة الناهضة هي الأمة التي تشيع فيها ثقافة الحوار بين أبنائها، وكلما ابتعدت الأمة عن فتح آفاق الحوار عانت من الأمراض الاجتماعية ( التسلط، الذل، الكذب، المخادعة .. إلخ). وفن الحوار مع الأخرين ليس فنًا جديدًا، بل ذكر في كتاب الله عز وجل، فقال تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]، ومن ثمَّ فإن هذه الورقة ترنو منهجيًا إلى تسليط الضوء على معالم الحوار البناء، كما تسعى إلى إبراز الشمائل المحمدية والخصائص النبوية التي كان الحوار إحدى مكوناتها، وإيضاح وسطية الإسلام وبراءته من التطرف والغلو، فالتعامل مع الناس بشكل لين وسلس وبطريقة حوارية بنائه من الأشياء التي تكتسب قلوب الناس.

وعلى هذا الأساس ستكون تلك الدراسة تحت مسمى "فن الحوار سبيل من سُبل التواصل الاجتماعي: الواقع النبوي أنموذج"؛ وسنعالج ذلك الموضوع من خلال خمسة محاور رئيسة وخاتمة: جاء الأول للتفسير اللغوي والاصطلاحي للحوار، والثاني لإبراز أدبيات الحوار في الإسلام، والثالث لمناقشة قيمة ومكانة الحوار في ميزان التواصل

الاجتماعي بين الأفراد والمجتمعات عامة، والرابع لإيضاح الواقع النبوي والمشاركة المجتمعية، والتي من ثَمَّ أثرت تأثيرًا بالغ الأهمية في جانب التواصل الاجتماعي مع أفراد مجتمعاته، وأخيرًا فن الحوار النبوي ودورة في نشر الإسلام من خلال الموعظة الحسنة والحكمة والطريقة الحوارية السلسة البناءة التي تُفتح لها قلوب البشرية. وتعتمد الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع والدراسات الأكاديمية التي تضفي على البحث الأصالة العلمية والمخرجات الفعالة.

## أولاً: التفسير اللغوي والاصطلاحي للحوار

### ١/١- الحوار لغويًا:

قال ابن منظور في لسان العرب:" الحَوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حار إلى الشيء وعنه حَوْرًا: رجع عنه وإليه، والمحاورة: المجاوبة"[٢]، وقال الفيروز آبادي: "المُحاورة: الجواب، والحيرة: مراجعة النطق، وتحاورًا: ترجعًا الكلام بينهم"[٣]. وقال أحمد بن فارس:" الحاء والواو والراء ثلاثة أصول أحدها لون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دورًا.. فأما الأول فالحَوَر: شدة بياض العين في شدة سوادها.. ويُقال: حوّرتُ الثياب أي بيضتها... ويقال لأصحاب عيسى عليه السلام حواريون لأنهم كانوا يحوّرون الثياب أي يبيضونها، وأما الرجوع فيقال: حار إذا رجع، قال الله تعالى ﴿ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾[٤]، والعرب تقول: الباطل في حور، أي رجع ونقص، وكل نقص ورجوع حُوُر، والأصل الثالث: المحور: الخشبة التي تدور فيها المحالة"[٥].

ولفظ المحاورة كان مستعملاً عند عرب الجاهلية بمعناه المعروف اليوم، وقد ورد في معلقة عنترة قوله عن فرسه:

فازور من وقع القَنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم

لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى ولكان لو علم الكلام مكلمى.[٦]

وبذلك يقوم الأصل اللغوي للحوار على أن هناك أقوالاً تدور بين طرفين، ولابد لها أن تبدأ من طرف فتنتقل إلى طرف أخر، ثم تعود إلى الأول، وهكذا تقع المحاورة والتحاور.

### ٢/١- الحوار اصطلاحيًا:

هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين أو أكثر في موضوع معين، يريد كل منهما إثبات رؤيته أو وجهة نظره حقًا كانت أم باطلاً، وهذا هو الأصل في الحوار، وقد يتسع ليشمل أطراف متعددة، فليس بالضرورة في الحوار أن يكون بين طرفين متعارضين، إنما قد يكون بين أطراف متفقة أو متقاربة في المنهج والرؤية، وذلك لحل قضية أو مسألة أو موقف بعينه للوصول إلى حل أو نتيجة أو اتفاق.[٧] وقد اتسعت دائرة مفهوم الحوار عبر التاريخ مع تطور نظم الحياة والثقافة والفكر، وأصبحنا نجد في أدبيات الثقافة المعاصرة مصطلحات متعددة تتخذ من الحوار منطلقًا لها: كمحور الثقافة، ومحور التنمية، ومحور التكنولوجيا، والحوار مع الذات، والحوار المجتمعي، والحوار السياسي، والحوار الثقافي – المعلوماتي، وحوار الحضارات والثقافات، وحوار الأديان... إلخ.[٨]

وقد يتحول الحوار إلى الجدل حينما تشتد الخصومة ويحدث التنازع بين أطراف الحوار إذا أراد كل طرف إلزام خصمه وإجباره على قبول رأيه،[٩] أو يتحول الحوار إلى مناظرة حينما يتردد الكلام بين طرفين يسعى كل منهما إلى تصحيح قوله وإبطال قول محاوره[١٠]. وهناك نوع أخر إلى جانب الحوار الشفهي، يمكن اصطلاحه بالحوار الكتابي كالرسائل والردود عليها وكتب الحوار بين الأديان والحضارات وما يستتبع ذلك من ردود، والمثال على ذلك من خلال الواقع النبوي، هي رسائل النبي (ﷺ) إلى ملوك عصره وأمرائه التي فتحت باب الحوار مع الحضارات المجاورة لدعوتها إلى الله تعالى.

## ثانيًا: أدبيات الحوار في الإسلام

أدبيات الحوار هي مجموعة الآداب والأخلاق التي يجب على المتحاورين التحلي بها بغية تحقيق أهداف الحوار، وهى المزيد من التفاهم والإسهام في حل المشكلات، مع الإبقاء على العلاقات الإنسانية القائمة في حالة حسنة دون تغير إلى الأسوأ نتيجة اختلاف الآراء.[١١] والحالة الحوارية أو التفاوضية لها سياقها وظروفها الخاصة، فقد تكون هنالك علاقات حسنة موجودة بالفعل بين أطراف الحوار أو التفاوض، وقد يكون غير ذلك، وتتعدد الأهداف حسب كل حالة حوارية، ومن أهم أدبيات الحوار ما يلى:

### ١/٢- النية الخالصة لله تعالى:

الحوار من أجل الأعمال، ولذا لا بد له من نية خالصة لله تعالى تتمثل في إحقاق الحق وإظهاره على الناس، وينبغى أن يتحقق ذلك عمليًا في واقع الحياة، وذلك لقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[١٢]، وقد أوضح النبي (ﷺ) حقيقة النية في حديثه القائل فيه " إنما الأعمال بالنيات ولكل أمرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدينا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[١٣]، فليس المقصود من الحوار أن يظهر المحاور براعته وثقافته أو أن يتفوق على الآخرين ويحظى بالغلبة والفخر وحب الرياسة ، فالمراد الأول والأخير من الحوار إظهار الحق وإحقاقه[١٤].

### ٢/٢- الصدق في الحوار:

الصدق هو ذكر الشيء على حقيقته دون زيادة أو نقصان، والصدق أساس لاستقامة الحياة، وفي هذا الشأن يقول الله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [١٥] ويؤكد ذلك قول النبي (ﷺ) "عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر وإن البر يهدى إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقًا وإياكم والكذب فإن الكذب يهدى إلى الفجور وإن الفجور يهدى إلى النار وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابًا".[١٦]

### ٣/٢- الصبر والتواضع:

إن من أهم أدبيات الحوار الصبر والتواضع والاعتماد على الدليل البين الذى هو سبيل هام لنجاح الحوار، وقد قال الله تعالى في هذا الشأن ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾،[١٧] ولقد

واجه رسول الله (ﷺ) من الناس إبان دعوته ألوانًا من التطاول والتعالي فما ضجر وما سب وما لعن، بل ابتسم لذلك الرجل الذى خنقه بثيابه طالبًا بعض المال حتى احمرت رقبته الشريفة (ﷺ) فما زجره وما لعنه، بل أعطاه ما سأل[١٨]، وقال رسول الله (ﷺ) "إن الله أوحى إلي أن تواضعوا حتى لا يفتخر أحد على أحد ولا يبغى أحد على أحد"[١٩]، وبذلك يكون التواضع جسر وقناة تفتح الطريق أمام المتحاورين للنقاش البناء.[٢٠]

**٤/٢- الثقة بالنفس:**

من أهم سمات الحوار الناجح أن يكون المتحاور واثقًا في ذاته ولا يهاب محاوره، وأن يقدم حججه ناصعة، لا يضره في ذلك كيد أو جهل جاهل، فالحق أكبر من هذا كله، ولولا ثقة النفس التي تحلى بها شخص النبي (ﷺ) ما خرج على قومه معلنًا دعوته وداعيًا إلى الله ليل نهار، يدعو الصغير والكبير والعبد والحر والمرأة والرجل، وقد كان يدعو كل من يراه، ويخرج في الموسم فيعرض نفسه على القبائل ليضمن الحماية وحرية الدعوة إلى الله، ورغم كثرة المعارضين ورغم خوف القبائل من سلطان قريش وسطوتها، خرج محاورًا أهل المدينة ورغّبهم حتى وجد عندهم طلبه، فهاجر إليهم[٢١].

**٥/٢- مخاطبة الناس على قدر ثقافتهم:**

من صفات الحوار الجيد مخاطبة الناس على قدر ثقافتهم واحتواء تلك العقليات، ولذا ينبغي لِمَنْ يطلب النجاح لحواره أن يترفّق بالناس، وأن يعرف قدر الإمكان ثقافة المخاطب وخلفياته الثقافية والمعرفية والحضارية، وهذا كله يؤثر على مجرى التحاور.[٢٢] ولقد أجاب النبي (ﷺ) كل سائل بما يصلحه، وكل على قدر عقله، وكان مترفق بالناس ورحيم ومرشد لهم إلى ما ينفعهم عمليًا في أمور الدين والدنيا معًا، وهكذا كانت أقوال الصحابة الكرام مأخوذة من هدي النبي (ﷺ).[٢٣]

**٥/٢- الهدوء وتجنب الغضب:**

إن الغضب من أخطر أفات الحوار، لأنه يخرج الإنسان عن حدود السلوك القويم، ويخرجه من دائرة النقاش والتقارب إلى الخصومة والغضب، ولقد نُهينا عن الغضب، كما أمرنا النبي (ﷺ) بذلك في الحديث النبوي "أن رجلاً قال للنبي (ﷺ) أوصني: قال لا تغضب فردد مرارًا لا تغضب"،[٢٤] وفي حديث أخر" لا يقضين حكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان"[٢٥] ذلك أن الغضب مخرج للإنسان عن شعوره وتعقّله.[٢٦]

**٦/٢- إتباع الحسنى في القول والفعل:**

إن إتباع الحسنى في القول والفعل كافٍ لجذب القلوب والعقول الواعية، ولهذا أُمر المسلمون بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾.[٢٧] وسنة النبي (ﷺ) وأفعاله خير مثال لدعوة الناس إلى الله بالحسنى، والدعوة إلى الله بالحسنى دعوة عامة للمسلم وغير المسلم وأدب قرآني أُمر به المرسلون على مر التاريخ ، وذلك مصداقًا لقول الله تعالى ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[٢٨] وإن كان الجدال في الدعوة بين المسلمين مذمومًا، فإنه مباح للتعلم والمناظرة.[٢٩]

**٧/٢- احترام المُحَاور:**

لقد كرم الله الإنسان وفضله على كثير ممن خلق، كما أكد ذلك في محكم آياته ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾،[٣٠] وكان النبي (ﷺ) يظهر الاحترام الكبير لكل من خالفه في الدين ولو لقى منه الأذى والاعتداء، وهو أدب قرآني، ولا غرور في ذلك فقد كانت أخلاقه هي أخلاق القرآن العليا.[٣١]

**٨/٢- الدراية الكاملة بموضوع الحوار:**

من أسباب نجاح الحوار وسرعة تأثيره أن يلم المحاور بعناصر موضوعه وأن تكون لديه الحجج الدامغة والمعلومات المناسبة التي يقنع بها الخصم، وقد بين الله تعالى ذلك فقال:﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنْجِيلُ إِلاّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ. هَا أَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.[٣٢] وعلى المحاور أن يعد موضوع حواره إعدادًا جيدًا بأدلته وعناصره، والإتقان في كل أمر محمود مطالب به، كما في الحديث النبوي "إن اللهَ يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"[٣٣]، وهو في مجال المحاورة التي أساسها الدعوة إلى الله أكثر تطلبًا. ومن الآداب المستحبة في فن الحوار "بشاشة الوجه ولين الجانب وخفض الجناح وإلقاء السلام والاستشهاد بالقصص والإشارات والايماءات وكلها أمور لها مفعول السحر في اجتذاب قلوب البشر وتفتح مغاليق القلوب وتؤلف بين الأرواح[٣٤]، وفي الحديث النبوي ما يؤكد ذلك "لا تحقرن من المعروف شيئًا ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق".[٣٥].

## ثالثًا: قيمة الحوار في ميزان التواصل الاجتماعي

العملية الحوارية هي لون من ألوان الكلام له كينونته الخاصة، فهي وليدة لحظة التفاعل أو الصراع بين أطراف متعددة، إنه ليس خطبة في جمهور، بل حديث فكرى يدور بين طرفين متعارضين أو متقاربين بينهما بعض اختلاف، ويتمثل الحوار في الحالة الحية المتحركة النابضة التي فيها من الإشارة واللمحة والنظرة والحركة واستعمال الصوت بدرجات ونبرات متنوعة تناسب السياق الحوارى، وكل هذه العوامل مساعدة في عملية التواصل، وبذلك يعد الحوار أحد أهم أدوات التواصل الاجتماعي، ونوضح ذلك فيما يلى:

فالحوار يساهم في اتساع دائرة التعارف بين الناس، وذلك مصداقًا لقول الله تعالى﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٣٦]، ولن يتم ذلك التعارف إلا بالتحاور، وبذلك تعددت أنماط الحوار ما بين الحوار الداخلي بين أبناء المجتمع الواحد كحوار السياسيين والاقتصاديين والمثقفين، وحوار العلمانيين مع الدعاة، والحوار مع الآخر المتمثل في حوار الأديان وحوار الحضارات وحوار

الثقافات، وهذا كله يظهر في صور عديدة كالحوار المباشر أو الكتابة أو الحوارات الإعلامية.. إلخ.

ويجسد الحوار لغة لتجنب سوء الفهم والخصومة بين الأصدقاء والأصحاب، الذى يزول غالبًا بكلمة طيبة أو لقاء يسير فيزول الخلاف بقليل من العتاب وينتهى الأمر إلى محبة وألفه على المستوى الفردي[٣٧]، أما على المستوى الدولي فيسعى الحوار للحد من التنافس والصراع بين الدول عن طريق عقد لقاءات ومؤتمرات حوارية للتواصل والتباحث حول حل قضية أو إشكالية ما، والتي تمنع ويلات الحروب والدمار.[٣٨]

ويشكل الحوار وسيلة من وسائل الممارسة الديمقراطية وحرية الرأي والتعبير ضد التسلط والاستبداد السياسي والانغلاق الفكري وتجنب العنف بكل طرقه، وعدم الدخول في حالة فوضوية وانقسامية، حينما يتشبث كل طرف برأيه مهملاً أو متجاهلاً وجهات نظر الأطراف الأخرى، فالانفراد والاستبداد بالرأي هو مقدمة للطغيان، والبديل الأمثل هو الحوار.[٣٩]

ويمثل الحوار المجتمعي أساس التفاهم والتعايش السلمى بين القوى والفصائل المتنوعة التي تشكل بنية المجتمعات، وبدون هذا الحوار والتفاهم سينقلب الأمر إلى صراع، وهذا النمط الحوارى يرسخ لتعايش الأديان والمعتقدات المختلفة جنبًا إلى جنب في مجتمع واحد، وقد أرسى الإسلام هذا النمط، وتعايش المسلمون مع أقرانهم من أصحاب الديانات الأخرى عبر التاريخ، ومنذ أول يوم للإسلام في مكة، تعايشوا مع غير المسلمين بالتفاهم والتحاور، وهذا التعايش في حد ذاته سبيل من سُبل الدعوة إلى الله.

والحوار أداة فعاله لنقل الأفكار وتبادل المعلومات وتنمية القدرة على التفكير وتنقيحه والتواصل مع الآخرين، ولذلك رسخ الإسلام لمبدأ الشورى، وهو عمل حوارى تتلاقى فيه الأفكار والآراء للوصول إلى الرأي السديد، وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وقد مارسها النبي (ﷺ) طيلة حياته المباركة.[٤٠] كما أن الحوار يُعد واحد من أهم الوسائل المشروعة للدعوة إلى الله تعالى، وسيرة نبينًا محمد (ﷺ) مليئة بالنماذج البناءة سواء على مستوى دعوة الأفراد أو الجماعات غير المسلمة إلى الإسلام، أو التفاهم والتعارف وإزالة سوء الفهم، والحوار الجاد "يمكن أن يحقق فوائد جمة إذا امتلك الداعية أدواته وهو يحاور الآخرين، ومن المؤكد أن الحوار نافذة من نوافذ الخير والنور".[٤١]

وعلى هذا الأساس فإن الكثير من الصور المغلوطة التي تحملها شعوب العالم تجاه المسلمون، ناتجة عن أسباب عدة منها الاختلاف العقدي والمخزون القديم من الصراع والحروب، والمخيلة التي شحنها الإعلام المعادي وبعض السلبيات في واقع المسلمين أنفسهم، كل ذلك يجعل للمسلمين صورًا سلبية لدى الآخرين، والحوار من أهم الوسائل لتغيير ذلك كله، كذلك فإن المسلمين يتعاملون مع الأخر على غير النهج السديد ولا يفرقون بين المسالم والمعادي، وفي هذا الشأن قال تعالى عن أهل الكتاب ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾.[٤٢]

والحوار وسيلة لإقناع المخالف إن كان ممن يقبل الحق، ويؤكد ذلك الدكتور صالح بن حميد بقوله: "الغاية من الحوار إقامة الحجة، ودفع الشبهة والفاسد من القول والرأي، فهو تعاون من المُتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، ليكشف كل طرف ما خفي على صاحبه منها، والسير بطرق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق"،[٤٣] ويرى الشيخ سلمان العودة أن الحوار تُبرز أهميته من جانبين: الأول: دعوة الناس إلى الإسلام، ودعوة المبتدعين من المسلمين إلى السنة النبوية، والثاني: فصل الخلاف في الأمور الاجتهادية، حيث يعد الحوار وسيلة للوصول إلى اليقين في مسألة اجتهادية اختلفت فيها أقوال المجتهدين[٤٤]، ويقول الدكتور عبد الكريم بكار: "يصعب علينا أن نقول: إننا نملك فضيلة التسامح إذا لم نؤمن إيمانًا عميقًا بجدوى الحوار في تحسين رؤيتنا للأشياء، حين نعتقد أن في كل المسائل الغامضة نقاطًا مظلمة، تحتاج إلى إضاءة، وأننا من خلال قدراتنا العقلية والمعرفية الخاصة، لا نتمكن من إضاءة تلك النقاط، فإننا نسعى إلى الحوار بوصفه الأداة الوحيدة لتوضيح الصورة الذهنية للأشياء، ومن خلال الحوار نمحص الفكرة بالفكرة والمقولة بالمقولة، ومن خلال الحوار نمنح الأفكار امتدادات جديدة، كما نحرم بعض الأفكار من امتدادات غير مشروعة، وينطوي الحوار على التسامح، لأنه ينطوي على اعتراف ضمني بالقصور، ويحد من غلواء الاعتداد بالذات، وهذا هو الذى يرسخ لدينا مشاعر الحاجة إلى الآخرين، وتبدأ حركة التأثير والتأثر، وإن كل واحد منا مطالب بالإيمان بأن الحوار ليس شعارًا نرفعه أو شيئًا نتجمل به، وإنما هو مصدر لتعبير الأفكار وتنمية الاتجاهات وإزالة الأوهام.[٤٥]

إن لغة وثقافة الحوار صمام الأمان لعالم اليوم الذى يموج بالتنوع والاختلاف ويقاد إلى التوحّد على نمطية واحدة يروّج لها أصحابها بوصفها النمطَ الأمثل للحياة، وتعارضه في الوقت نفسه أيدولوجيات وأجندات وأفكار أمم وشعوب وحضارات تسعى لفرض رؤاهم وثقافتهم المتعددة، وتمتلك في الوقت ذاته القوة والمال ووسائل الإعلام.[٤٦] وفي الأخير أصبحت الحاجة ملحة إلى إشاعة ثقافة الحوار والتفاوض داخليًا وخارجيًا، لمزيد من التفاهم بين المسلمين، ذلك التفاهم الذى يكاد يكون مفقودًا أو على الأقل غير فاعل، حتى وصل الأمر إلى الفرقة والاختلاف وإضاعة الفرص وتمكين العدو منا، بل الحرب بين المسلمين أحيانًا.

## رابعًا: الواقع النبوي والمشاركة المجتمعية

إن سيرة المصطفي (ﷺ) والتاريخ الإسلامي سجلان وافران وحافلان بإقرار هذا المبدأ- المشاركة والتواصل - ، باعتبار أن قيام الحضارات ودوامها وثباتها يتوقف توقف كامل على قبول الاختلاف وضرورة الانفتاح على الآخر والتواصل معه تواصلاً إيجابيًا رصينًا، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين المعاصرين "..إن من مقومات الحضارة العربية الإسلامية احترام الآخر والانفتاح عليه والتكامل

معه، وليس تجاهله، أو إلغاؤه، أو تذويبه؛ ويشهد تعدد الأقليات الدينية والإثنية في العالم الإسلامي ومحافظتها على خصائصها العنصرية وعلى تراثها العقدي والديني على هذه الحقيقة وأصالتها، وإن اعتراف الإسلام بالآخر ومحاورته بالتي هي أحسن وقبوله كما هو، لا يعود بالضرورة إلى سماحة المسلمين فقط، وإنما يعود في الأساس إلى جوهر الشريعة الإسلاميّة عقيدة وقيمًا..".[٤٧]

ومن المعلوم لدى القاصي والداني أن الإسلام دين يقوم على الاعتراف الإيجابي بالآخر، وإقراره على معتقده ودينه، وقد تضافرت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة مقررة ومؤكدة هذا المبدأ الحضاري الناصع، ولعل من أوضح النصوص القرآنية التي تؤصل مبدأ الاعتراف بالآخر قوله تبارك وتعالى ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[٤٨]، وقوله جل شأنه داعيًا أهل الكتاب إلى عدم الغلو في دينهم: ﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾.[٤٩]

والسنن النبوية القولية والفعلية والتقريرية التي وردت مؤكدة هذا المبدأ الإلهي الخالد، أكثر من أن تحصى لوفرتها ووضوحها وجلائها، ويكفي المرء أن يجيل نظرًا ثاقبًا وعقلاً متدبرًا في سيرته الغراء (ﷺ) ليجد نماذج حية واضحة لجميع أشكال التواصل مع الآخر. فبالنسبة للتواصل السياسي، فقد اعتمده المصطفى (ﷺ) من خلال جملة المراسلات والمخاطبات التي كانت تتم بينه وبين سادة القبائل والأمم والشعوب، ورسائله (ﷺ) إلى الملوك والسادة أصدق تعبير عن الرغبة الصادقة في التواصل مع الآخر، وخير مثال على ذلك خطابة الحوارى إلى ملك الروم يدعوه للإسلام بأسلوب راقي، فيقول "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى: أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت عليك إثم الأريسيين"[٥٠]، و﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُون﴾[٥١]، كما أن الرسول (ﷺ) حث صحابته الكرام رضى الله عنهم على الهجرة إلى بلاد الحبشة قائلا: "..إن بأرض الحبشة ملكا لا يُظلم أحدًا عنده، فألحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجًا مما أنتم فيه.." [٥٢]. وتعد كل هذه البلاغات النبوية الطاهرة نماذج ساطعة للانفتاح والتواصل السياسي الذى تميز به (ﷺ) في حياته.

وأما التواصل الاجتماعي، فلقد طبقه (ﷺ) من خلال تواصله مع الأقوياء والضعفاء والكبير والصغير والأرملة والمسكين ومع أصحابه وأعدائه، ليجسد لنا صورة حية من فن التعامل النبوي مع كافة أفراد المجتمع لا ينأ بنفسه عن أحد، فكان ذلك دافعًا لقبول الدين الذى جاء رحمة للبشرية.[٥٣] وبالنسبة للتواصل الاقتصادي، فكان له حضورًا واضحًا من خلال ما عرف عنه (ﷺ) من المعاملات الحياتية تعايشًا وبيعًا وشراء ودينًا ورهنًا مع أهل الكتاب في المدينة المنورة،[٥٤] كذلك التواصل الثقافي والتربوي، فإن المرء يجده حاضرًا في حثه (ﷺ) لبعض أصحابه كالصحابي الجليل حذيفة بن اليمان على تعلم العبرانية وسواها، كما يجد المرء حضورًا لهذا التواصل من خلال حثه (ﷺ) لأم المؤمنين عائشة على مشاركتها في ذلك، كذلك أرسى القواعد والمبادئ التي تحث على النظرة الإيجابية والانفتاح الواعي على ما عند الآخر من قيم ومعانى وخصال، فحث على الاستفادة من الحكمة بغض النظر عن مصدرها، وقال (ﷺ) كلمته الجامعة المانعة في الحديث: "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها".

كذلك سلك الإسلام منهجية النهى الصريح عن جميع الممارسات والتصرفات التي تؤدى إلى نفي الآخر أو إقصاءه أو إكراهه، ذلك لأن الاعتراف اللفظي بالآخر لا ثبات له إذا لم يقترن بالاعتراف الفعلي والعملي به، وتأكيدًا لذلك فقد وردت نصوص صريحة تنهى عن نفي الآخر، وتحرم إكراهه على تغيير دينه وعقيدته، ومن تلك النصوص، قوله تعالى: ﴿ لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغيّ﴾[٥٥]، وقوله جل شأنه: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.[٥٦] وأخيرًا؛ فإن وشائج التواصل مع الآخر لا تتم ما لم يكن هناك ثمة اعتراف به وبدينه وثقافته وأسلوبه ومنهجه في الحياة، فالاعتراف المتبادل هو أساس التواصل بجميع صوره وأشكاله.

## خامسًا: فن الحوار النبوي ودوره في نشر الإسلام

إن طرق الإبلاغ النبوي للرسالة المحمدية عن الله عز وجل كانت متنوعة، فمنها السردي دون سؤال أو حوار، ومنها الحوارى الخطابي القولي عن النبي (ﷺ) كالخطب وبعض المواعظ والأوامر والنواهي والمشورة وإبداء الرأي في مسألة ما، ومن أبرز تلك النماذج النبوية الحوارية ما يلى:

كانت أولى اللقاءات الحوارية مع عمه أبو طالب الذى نازعته قريش نزاعًا طويلاً في أمر النبي (ﷺ)، حيث قال أبو طالب لرسول الله (ﷺ): "يا بن أخي، ما هذا الدين الذى أراك تدين به؟ قال: أي عم، هذا دين الله ودين ملائكته ودين رسله ودين أبينا إبراهيم، بعثني الله به رسولا إلى العباد، وأنت أي عم أحق من بذلت له النصيحة ودعوته إلى الهدى وأحق مَنْ أجابني إليه وأعانني عليه، فقال أبو طالب: أي بن أخي، إني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي وما كانوا عليه، ولكن والله لا يُخلص أحد إليك بشيء تكرهه ما بقيت".[٥٧] كذلك الدعوة العلنية لقريش للدخول في دين الله، حيث دعاهم بأسلوب المُحب لهم والخائف عليهم، فخرج إلى البطحاء وصعد الجبل ونادى فيهم قائلاً " يا معشر قريش! فاجتمعوا إليه فقال: أرأيتم إن حدثتكم أن العدو مصبحكم أو ممسيكم، أكنتم تصدقونى؟ قالوا نعم، قال: فأنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد، فقال أبو لهب: يا محمد ألهذا جمعتنا؟ تبًا لك، فأنزل الله عز وجل سورة ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾".[٥٨]

وعلى أثر هذا اللقاء وتزايد الداخلين في الإسلام وانتشار الأخبار عن الإسلام، وخروج الدعوة المحمدية إلى خارج مكة عن طريق الوفود الآتية للحج والعمرة والتجارة، ازداد الصراع بين الفريقين، وعادت قريش إلى أبى طالب تشكو إليه محمدا (ﷺ)، فكان الرد النبوي لعمه " يا

عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلكَ دونه ما تركته، ثم استعبر رسول الله (ﷺ) فبكى ثم قام، فلما ولى ناداه أبو طالب فقال: أقبل يا بن أخي، فأقبل عليه رسول الله (ﷺ) فقال: اذهب يا بن أخي فقل ما أحببت، فو الله لا أسلمك لشيء أبدًا"[٥٩]، ولما حضرت أبى طالب الوفاة جاءه رسول الله (ﷺ) وكان عنده أبى جهل وعبد الله بن أبى أمية بن المغيرة، فقال له رسول الله: يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله، لكن سادات قريش ردوا أبى طالب عن قولها ومات على دين أبائه.[٦٠]

كان الرد القرشي تجاه نجاح الدعوة المحمدية وتزايد المنضمين لها أن استخدموا أساليب الإيذاء والتنكيل بالمسلمين، حيث قال بن إسحاق: "إن قريشًا اشتد أمرهم للشقاء الذى أصابهم في عداوة رسول الله (ﷺ) ومن أسلم معه منهم، فأغروا برسول الله (ﷺ) سفهاءهم فكذبوه وآذوه ورموه بالشعر والسحر والكهانة والجنون، ورسول الله (ﷺ) مظهر لأمر الله لا يستخفي به مباد لهم بما يكرهون من عيب دينهم واعتزال أوثانهم وفراقه إياهم كفرهم".[٦١]

لم تجدى المحاولات التي اتبعتها قريش في مواجهة الدعوة المحمدية التي كانت في تقدم مستمر، فكان التوجه القرشي لعرض المغريات الدنيوية على رسول الله (ﷺ) وما يؤكد ذلك الحوار الدائر بينه وبين أحد سادات قريش الذى عرض عليه المال والسلطة والملك والنسب، فكان الرد النبوي أن أسمعه بعض آيات القران الكريم[٦٢]، فقال ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. حم. تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ. وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ ﴾[٦٣]، وعلى أثر ذلك تحول الصراع بين قريش والنبي محمد رسول الله (ﷺ) إلى العداء والإيذاء لشخصه ولصحابته.

كان التطلع النبوي من أجل نشر دعوته لخارج الأراضي المكية، فكان النبي (ﷺ) يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج فتأبى عليه لما بينها وبين قريش من علائق ومصالح سياسية واقتصادية، ولكنه (ﷺ) اتبع خطوات أبعد، فقد خرج بنفسه إلى خارج مكة يعرض نفسه على أهل القرى، وفي هذا الميقات الزمنى جاءت رحلته إلى الطائف التي رده أهلها ردًّا غليظًا جافيًا[٦٤]، فبدأ يبحث عن قرية أخرى، وهنا تبدأ حواراته مع بعض أهل يثرب الذين يفدون إلى مكة.

قام النبي بدعوة قوم من الخزرج أراد الله بهم خيرًا، وفي هذا الصدد يقول بن إسحاق: "لما لقيهم رسول الله (ﷺ) قال لهم: من أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أمن موالى يهود؟ قالوا: نعم، قال: أفلا تجلسون أكلمكم؟ قالوا: بلى، فجلسوا معه فدعاهم إلى الله عز وجل وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن، قال: وكان مما صنع الله لهم به في الإسلام أن يهود كانوا معهم في بلادهم وكانوا أهل كتاب وعلم وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا قد غزوهم ببلادهم فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبيًا مبعوث الآن قد أظل زمانه نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وأرم فلما كلم رسول الله (ﷺ) أولئك النفر ودعاهم إلى الله قال بعضهم لبعض: يا قوم تعلموا والله إنه للنبي الذى توعدكم به يهود فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه فيما دعاهم إليه بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام وقالوا: إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك، ثم انصرفوا عن رسول الله (ﷺ) راجعين إلى بلادهم وقد آمنوا وصدقوا"[٦٥]، فكانت تلك الخطوة البشارة والشعاع الأول الذى انبعث إيذانًا بانتشار الإسلام خارج مكة، وسيعقبها خطوات تفضى في النهاية إلى هجرة النبي (ﷺ) إلى المدينة.

قام النبي باستخدام الأسلوب الحوارى الفردي إلى جانب الجماعي، وذلك في سياق نشر الدعوة المحمدية التي ملئت الكون ضياء بعد الظلام، وفي هذا الصدد نشير إلى بعض النماذج الحوارية الفردية، حيث كان اللقاء الحوارى مع أبى ذر الغفاري فيقول واصفًا ذلك " كنت رجلاً من غفار فبلغنا أن رجلاً قد خرج بمكة يزعم أنه نبي فقلت لأخي: انطلق إلى هذا الرجل كلمه وأتني بخبره، فانطلق فلقيه ثم رجع، فقلت: ما عندك؟ فقال: والله لقد رأيت رجلاً يأمر بالخير وينهى عن الشر، فقلت له: لم تشفني من الخبر، فأخذت جرابًا وعصا ثم أقبلت إلى مكة، فجعلت لا أعرفه وأكره أن أسأل عنه، وأشرب من ماء زمزم وأكون في المسجد، فمر بي على، فقال: كأن الرجل غريب، قلت نعم، قال: فانطلق إلى المنزل، فانطلقت معه لا يسألني عن شيء ولا أخبره، فلما أصبت غدوت إلى المسجد لأسأل عنه وليس أحد يخبرني عنه شيء، فمر بي على فقال: أما نال للرجل أن يعرف منزله بعد؟ قلت: لا، قال: انطلق معي، ثم قال: ما أمرك وما أقدمك هذه البلدة؟ قلت إن كتمت على أخبرك، قال أفعل، فقلت له: بلغنا أنه قد خرج ها هنا رجل يزعم أنه نبي فأرسلت أخي ليكلمه فرجع ولم يشفني من الخبر فأردت أن ألقاه، فقال له: أما إنك قد رشدت، هذا وجهى إليه فأتبعني إليه فأتبعني، ادخل حيث ادخل، فإني إن رأيت أحدًا أخافه عليك قمت إلى الحائط كأنى أصلح نعلى وأمض أنت، فمضى ومضيت معه حتى دخل ودخلت معه على النبي (ﷺ) فقلت له: اعرض على الإسلام، فعرضه فأسلمت مكاني، فقال لي: يا أبا ذر، اكتم هذا الأمر وارجع إلى بلدك، فإذا بلغك ظهورنا فأقبل، فقلت : والذى بعثك بالحق لأُصرحن بها بين أظهرهم".[٦٦]

وهذه أيضًا إحدى الحوارات النبوية الفردية البناءة التي كان لرقيها وحُسنها الأثر البالغ في إسلام الصحابي عمر بن عبسه السلمى يقص النمط الحوارى الذى أهداه إلى الطريق الحق، فيقول" كنت وأنا في الجاهلية أظن أن الناس على ضلاله وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجل بمكة يخبر أخبارًا، فقعدت على راحلتي فقدمت عليه فإذا رسول الله (ﷺ) مستخفيًا جراء عليه قومه، فتلطفت حتى دخلت عليه بمكة، فقلت له من أنت؟ قال: أنا نبي، قال وما نبي؟ قال: أرسلني الله، فقلت: وبأي شيء أرسلك؟ قال: أرسلني

بصلة الأرحام وكسر الأوثان وأن يوحد الله لا يشرك به شيء، فقلت له: فمن معك على هذا؟ قال حر وعبد، قال: ومعه يومئذ أبو بكر وبلال ممن أمن به، فقلت: إني متبعك، قال: إنك لا تستطيع ذلك يومك هذا، ألا ترى حالي وحال الناس؟ ولكن ارجع إلى أهلك فإذا سمعت بي قد ظهرت فأتني".[٦٧]

بعد تلك اللقاءات العديدة الحوارية التي تركت بصمات واضحة المعالم، وتناقلت الأخبار والأحاديث عن الرسول وصحابته وأصبح للدعوة ثقل بعد ضعف، اتجه رسول الله (ﷺ) لعرض الإسلام على الوفود والقبائل فالبعض يرفض والبعض يتردد، حتى كانت بيعة العقبة الأولى والثانية، وانتقال الثقل الدعوى للمدينة المنورة، لتأسيس الدولة المحمدية التي قامت على أسس الحوار الفعال، ومنها ستنتشر إلى كافة أرجاء الجزيرة العربية، وأصبح العرب بعد اعتناق الإسلام حمله رسالة السماء إلى البشرية كافة.

لم يقتصر الحوار النبوي على الحيز العربي فقط، بل تخطاها إلى الدعوة بالحوار الكتابي إلى أمراء وملوك الشعوب المجاورة، ومن تلك الخطابات الحوارية خطاب النبي (ﷺ) إلى هرقل عظيم الروم ومضمونه "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى: أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت عليك إثم الأريسيين، و﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.[٦٨]

كذلك الخطاب النبوي الحوارى إلى كسرى ملك الإمبراطورية الفارسية، ونص الرسالة كما أورده الطبري "بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله، إلى الناس كافة، لينذر من كان حيًّا، أسلِمْ تسلَمْ، فإن أبيت عليك إثم المجوس".[٦٩]

والخطاب النبوي الحوارى إلى النجاشي ملك الحبشة والذى احتوى مضمونا حواريا بديعا تستجيب له القلوب، فجاء كالآتي «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، إلى النجاشي ملك الحبشة، أسلم أنت، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت به، فخلقه من روحه ونفخه، كما خلق آدم بيده، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة عن طاعته، وأن تتبعني وتؤمن بالذي جاءني فإني رسول الله، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصيحتي، والسلام على من اتبع الهدى».

هذه بعض من النماذج الخطابية الحوارية النبوية التي احتوت داخلها مكنون من الأسرار العجيبة التي تفتح لها مغاليق القلوب، والأسلوب الراقي البديع الذى نهل منه العباقرة السياسيون، والتي بلغ من خلالها صدى الدعوة المحمدية أرجاء الدنيا عامة.

## خاتمة

من خلال المعايشة الوجدانية لموضوع فن الحوار توصلت الدراسة لمجموعة من المخرجات العلمية، ونوضحها فيما يلى:

- الحوار وسيلة أساسية من وسائل التواصل الاجتماعي التي تعود بأصولها إلى الأزمان البعيدة، ولها من الفاعلية والإيجابية القدر الكبير في التواصل مع الأخر.
- الحوار أحد أنماط السياق الكلامي الذى له كينونته الخاصة، يحدث نتيجة التفاعل أو الصراع بين أطراف متعددة، ويمثل الحوار حالة حية متحركة نابضة فيها من الإشارة واللمحة والحركة، واستعمال الصوت بدرجات ونبرات متنوعة تتناسب مع المقام والسياق الكلامي، وكل هذه العوامل مساعدة في عملية التواصل، وبذلك كان الحوار أحد أهم أدوات التواصل الاجتماعي.
- تعددت الأنماط الحوارية ما بين الشفهية والكتابية، كما تنوعت مجالات ومحاور الحوار ما بين الحوار السياسي والحوار الاقتصادي والحوار الاجتماعي والحوار الثقافي والحوار مع الذات وحوار الحضارات والأديان.
- الحوار أسلوب أساسي في كثير من وسائل الإعلام على اختلاف توجهاتها ورؤاها، لنقل مادتها الإعلامية عبر محاورات تتم مع أعلام الثقافة والأدب والسياسة، ذلك الحوار الهادف الذى ينتج فكرًا إبداعيًا وينقّب عن مكامن النفس والعقل بالسؤال والمراجعة ويستخرج من النفس أشياء لم تكن لتخرج تلقائيًا دون استخدام السؤال والمحاورة.
- الحوار الجيد والناجح له العديد من الضوابط التي تؤهل المتحاور لبلوغ أهدافه، والتي من بينها النية الخالصة لله تعالى والصدق والصبر والتواضع والحلم والإلمام الكامل بمحاور الموضوع، واحترام الأخرين ومعاملة الناس بالحسنى، والبشاشة واللين في التعامل، كذلك تعد الإشارات والإيماءات والأسلوب القصصي من الأمور التي لها مفعول قوى في عملية التحاور.
- إن لغة وثقافة الحوار صمام الأمان لعالم اليوم الذى يموج بالتنوع والتشاحن والإشكاليات بين دوله ومجتمعاته وأفراده، ولذا فالحوار وسيلة مثلى لحلحلة تلك الإشكاليات فهو وسيلة للتعارف والمحبة والمودة، وتجنب سوء الفهم والخصومات وويلات الحروب والدمار، وأداة من أدوات الممارسة الديمقراطية والفعالة وحرية التعبير عن مكنون الصدور، ووسيلة لتبادل الخبرات والقدرات والأفكار، وأسلوب دعوى متميز يُفتح له مغاليق القلوب وغيرها من الأهداف والرؤى التي تسعى إليها ثقافة الحوار.
- جسد الواقع النبوي في شخص النبي (ﷺ) أخلاقيات وأدبيات الحوار في سلوكه وأقواله وأفعاله، فكان مثالا يحتذى به على مر

الأزمان والعصور، واستطاع من خلال ذلك أن يستخدم كل تلك الضوابط والآداب الحوارية في دعوته الحقه إلى الله تعالى.

- كان الواقع النبوي الشريف مرآة لكل أشكال التواصل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي مع أفراد المجتمع، فالنبي (ﷺ) استطاع من خلال المشاركة المجتمعية أن يوضح ويبين كيف استطاع بالأسلوب الحوارى أن يكتسب قلوب البشر ويقنعهم بدعوته بواقعية مثالية شفافة.

- شكل النمط الحوارى الخطابي القولي عن النبي (ﷺ) أحد طرق الإبلاغ النبوي للرسالة المحمدية عن الله عز وجل، كالخطب وبعض المواعظ والأوامر والنواهي، والمشورة وإبداء الرأي في مسألة ما، وتنوع ذلك النمط الحوارى ما بين اللقاءات الحوارية النبوية الفردية والجماعية.

- لم يقتصر الحوار النبوي على الحيز العربي فقط، بل تخطاها إلى الدعوة بالحوار الكتابي إلى أمراء وملوك الشعوب المجاورة، ومن تلك الخطابات الحوارية الكتابية النبوية خطاب النبي لهرقل عظيم الروم وكسرى ملك الفرس والنجاشي ملك الحبشة.

- أصبحت الحاجة ملحة إلى إشاعة ثقافة الحوار والتفاوض داخليًا وخارجيًا، لمزيد من التفاهم بين المسلمين، ذلك التفاهم الذى يكاد يكون مفقودًا أو على الأقل غير فعال، حتى وصل الأمر إلى الفرقة والاختلاف وإضاعة الفرص وتمكين العدو منا، بل الحرب بين المسلمين أحيانًا.

## الهَوامِشُ:

(١) **سورة النحل**: الآية (١٢٥).

(٢) جمال الدين بن منظور: **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د.ت،ج٤، ص٢١٧-٢١٩ مادة حور.

(٣) الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، لبنان، د.ت، ج٢، ص١٦.

(٤) **سورة الانشقاق**: الآية (١٤).

(٥) أحمد بن فارس: **المقاييس في اللغة**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٢٨٧-٢٨٨ مادة حور.

(٦) الزوزني: **شرح المعلقات السبع- معلقة عنترة بن شداد**، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨م، ص١٢٩.

(٧) يحيى زمزمي: **الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة**، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، ص ٢٢؛ محسن الخضيري: تنمية المهارات التفاوضية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥.

(٨) نبيل على: **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٦٥، ٢٠٠١م، ص ص٤٦-٤٧؛ حسن محمد وجيه: **مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي**، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٩٠، ١٩٩٤م، ص ٢٣؛ فاروق السيد عثمان: **سيكولوجية التفاوض وإدارة الأزمات**، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٩٨م، ص٢-٣.

(٩) الجرجاني: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٠م، ج١، ص٧٦؛ عبد الله بن حسين الموجان: **الحوار في الإسلام**، مركز الكون، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٢٦-٢٧.

(١٠) الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، مكتبة نزار مصطفي الباز، ١٩٩٧م، ص١١٧؛ محمد راشد ديماس: **فنون الحوار والإقناع**، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ١١.

(١١) منى إبراهيم اللبودى: **الحوار – فنياته واستراتيجياته وأساليب تعلمه**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٤٩؛ معن محمود عثمان ضمرة: **الحوار في القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين،٢٠٠٥، ص ١٣.

(١٢) **سورة الأنعام**: الأية١٦٢.

(١٣) رواه مسلم: (٤٩٢٧).

(١٤) عبد الله بن الحسين الموجان: **الحوار في الإسلام**، ص ٧٥؛ تيسير محجوب الفتياني: **الحوار في السنة**، منشورات مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ١٩٩٩م، ص ١٣.

(١٥) **سورة التوبة**: الآية ١١١.

(١٦) رواه البخاري: (٦٠٩٤).

(١٧) **سورة النمل**: الأية١٤.

(١٨)- رواه البخاري (٣١٤٩) ومسلم (٢٤٢٩).

(١٩) رواه مسلم (٧٢١٠).

(٢٠) سعيد بن ناصر الشثرى: **أدب الحوار**، كنوز اشبليا للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٢٠؛ محمود محمد عمارة: **من أجل حوار لا يفسد للود قضية**، مكتبة الإيمان، المنصورة، ٢٠٠٠م، ص ٨٦؛ سيف الدين شاهين: **أدب الحوار في الإسلام**، دار الأفق، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص١٢٦-١٢٧.

(٢١) على محمد الصلابي: **السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٨م، ص٢٣١-٢٣٩.

(٢٢) عبد الله بن ضيف الله الرحيلي: **قواعد ومنطلقات في أصول الحوار ورد الشبهات**، دار المسلم، الرياض، ١٩٩٤م، ص ٣٣.

(٢٣) عقيل بن محمد المقطرى: **أدب الاختلاف**، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٢٥-٢٦.
(٢٤) رواه البخاري (٦١١٦).
(٢٥) رواه البخاري (٧١٥٨)؛ ومسلم (٤٤٩٠).
(٢٦) أحمد كمال أبو المجد: **حوار لا مواجهة**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٤.
(٢٧) **سورة العنكبوت**: الآية (٤٦).
(٢٨) **سورة النحل**: الآية (١٢٥).
(٢٩) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مؤسسة الريان، لبنان، د.ت، ج٣، ص٥٤٧.
(٣٠) **سورة الإسراء**: الآية (٧٠).
(٣١) محمد بن إبراهيم الحمد: **أخطاء في أداب المحادثة والمجالسة**، دار ابن خريمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص ٧٥.
(٣٢) **سورة آل عمران**: الآية ٦٥-٦٦.
(٣٣) البيهقي: **شعب الإيمان**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، رقم الحديث(٥٣١٤).
(٣٤) **معن ضمرة**: الحوار في القرآن الكريم، ص ١٨-٢٠؛ وليم.ج. ماكولاف: **فن التحدث والإقناع**، ترجمة وفيق مازن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص ١١٧؛ محمد السيد الوكيل: **أسس الدعوة وآداب الدعاة**، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، ص ١٣٤؛ ديل كارنيجي: **كيف تكسب الأصدقاء وتؤثر في الناس**، ترجمة عبد المنعم الزيادى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٧١.
(٣٥) رواه مسلم (٦٦٩٠).
(٣٦) **سورة الحجرات**: الآية (١٣).
(٣٧) يحيى بن محمد حسن زمزمي: **الحوار: آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة**، ص ٤٦.
(٣٨) رقية طه جابر العلواني: **فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية**، نشر مؤسسة جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ١٦٣.
(٣٩) منى إبراهيم إسماعيل اللبودى: **تنمية فنيات الحوار وآدابه لدى طلاب المرحلة الثانوية**، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٨٦.
(٤٠) عبد العزيز بن إبراهيم العمرى: **أبعاد إدارية واقتصادية واجتماعية وتقنية في السيرة النبوية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٥٦؛ أحمد بن عبد الرحمن الصويان: **الحوار- أصوله المنهجية وآدابه السلوكية**، دار الوطن للنشر، الرياض ١٤١٣هـ، ص ٢٨.
(٤١) المرجع نفسه، ص ٥.
(٤٢) سورة آل عمران: الآية (١١٣).
(٤٣) صالح بن عبد الله بن حميد: **أصول الحوار وآدابه في الإسلام**، نسخة من شبكة الإنترنت:/www.saaid.net/mktarat.
(٤٤) سلمان بن فهد العودة: **أدب الحوار**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ، ص ١٦-١٧.
(٤٥) عبد الكريم بكار: **الحوار المتسامح**، مقال بمجلة المعرفة، تصدرها وزارة التربية والتعليم بالمملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥ م، عدد ١٢١، ص ١٣.
(٤٦) هانس بيترمان، هارالد شومان: **فخ العولمة**، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٣٨ ، ١٩٩٨م، صفحات متفرقة.
(٤٧) محمد السماك: **مقدمة إلى الحوار الإسلامي** - المسيحي، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨م، ص٩١-٩٢.
(٤٨) **سورة الكافرون**: الآية (٦).
(٤٩) **سورة النساء**: الآية (١٧١).
(٥٠) **الأريسيين**: هم أتباع عبد الله بن أريس وكان قد ابتدع فيهم ديناً، وقيل هم الملوك الذين يخالفون أنبياءهم، وقيل هم الفلاحون والأتباع. انظر: ابن حجر: **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١، ص٧٧.
(٥١) **سورة آل عمران**: الآية (٦٤).
(٥٢) مجموعة من المؤلفين: **البعد الحضاري لهجرة الكفاءات**، كتاب الأمة، السنة الثانية والعشرون، العدد ٨٩، ٢٠٠٢م، مقدمة الكتاب.
(٥٣) راغب الحنفي السرجاني: **الرحمة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم**، رابطة العالم الإسلامي، المركز العالمي للتعريف بالرسول صلى الله عليه وسلم ونصرته، الرياض، الطبعة الاولى، ٢٠٠٩م، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ يحيى بن عبد الله البكري الشهري: **أثر معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم في نشر الدين الإسلامي**، الجمعية العلمية السعودية للسنة وعلومها، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٢٣-٤٧.
(٥٤) راغب السرجاني: **فن التعامل النبوي مع غير المسلمين**، دار أقلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٠٥-١٠٦، ١٥٤؛ ناصر محمدي محمد جاد، **التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي**، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الاولى، ٢٠٠٩م، ص ١٥١-١٥٩.
(٥٥) **سورة البقرة**: الآية (٢٥٦).
(٥٦) **سورة يونس**: الآية (٩٩).
(٥٧) ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م،ج١، ص١٦٨.
(٥٨) رواه البخاري (٤٩٧٢).
(٥٩) ابن هشام: المصدر السابق،ج١، ص ١٧٦-١٧٧.
(٦٠) طرف من حديث رواه مسلم واللفظ له (١٣٢) والبخاري (١٣٦٠).
(٦١) ابن هشام: **السيرة النبوية**،ج١، ص ١٩١.
(٦٢) نفس المصدر والجزء، ص ١٩٣.
(٦٣) **سورة فصلت**: الآية ١-٥.
(٦٤) الطبري: **تاريخ الطبري**، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د.ت،ج٢، ص ٣٥٢-٣٥٣.
(٦٥) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١، ص ٢٨٩ – ٢٩٠.
(٦٦) طرف من حديث رواه البخاري (٣٥٢٢) ومسلم (٦٣٦٢).
(٦٧) طرف من حديث رواه مسلم (١٩٣٠).
(٦٨) **سورة أل عمران**: الآية (٦٤).
(٦٩) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص ٦٥٤-٦٥٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online

DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# تأويل النص التاريخي .. الإمكانية والواقع
## كتابة السيرة النبوية مثالاً

**د. صالح محمد زكي محمود اللهيبي**
رئيس قسم البحوث والدراسات
مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث
أستاذ الحضارة الإسلامية والتراث – جامعة الجزيرة (دبي)– دولة الإمارات العربية المتحدة

### مُلَخّصٌ
يركز البحث على مفهوم تأويل النص التاريخي وكيف ينبغي أن يكون ذلك الفهم في ظل المنهجية التاريخية الإسلامية المتوارثة، وانعكاسات ذلك على الكتابة التاريخية عمومًا وعلى النصوص التاريخية الخاصة بالسيرة النبوية تحديدًا. إن أهمية موضوع البحث تنبع من كونه يرتكز على تبيان وصفي وتحليلي للمنهجية التي يجب أن يتبعها المؤرخ في تأويل النص، وأسلوبه في التعامل مع الرواية التاريخية، ومدى نجاحه في الوصول إلى الرواية الصحيحة أو الأقرب إلى الصحّة، والضوابط التي اعتمدها في الانتخاب والنقد والتحليل والتأويل، واكتشاف الأسباب الحقيقية للحدث، أيْ العناصر المختلفة التي أسهمت في صناعته، مع المعرفة التقريبية بنسبة الأثر الذي يمثّله كل واحدٍ من هذه العناصر. والسؤال الذي يسعى البحث لمعالجته هو إلى أي مدى يمكن للمؤرخ استخدام منهجية التأويل مع الحفاظ على السياق التاريخي والفهم المنهجي العلمي، وهل سيؤدي ذلك إلى فتوح علمية جديدة في الكتابة التاريخية. وتقوم هيكلية البحث على النحو الآتي: (المبحث الأول: مفهوم التأويل بين الإطار اللغوي والتوظيف التاريخي/ المبحث الثاني: تأويل النص التاريخ في ظل الأدوات المنهجية التاريخية/ المبحث الثالث: إمكانية تأويل النص التاريخي والحفاظ على السياق، السيرة النبوية مثالاً)، وسيتم الاعتماد في البحث على جملة من المصادر الأولية والمراجع والدراسات الحديثة.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ٢٨ مايو ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١٦ سبتمبر ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
عصر النبوة، النصوص التاريخية، علم التاريخ، الرواية التاريخية، منهجية التأويل

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
صالح محمد زكي محمود اللهيبي. "تأويل النص التاريخي.. الإمكانية والواقع: كتابة السيرة النبوية مثالاً".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٦٩ – ٧٤.

### مُقَدِّمَةٌ
يتناول هذا البحث موضوعًا دقيقًا أرى أنه حري بالبحث، ذلك أنه يركز على مفهوم تأويل النص التاريخي وكيف ينبغي أن يكون ذلك الفهم في ظل المنهجية التاريخية الإسلامية المتوارثة، وانعكاسات ذلك على الكتابة التاريخية عمومًا وعلى النصوص التاريخية الخاصة بالسيرة النبوية تحديدًا. إن أهمية موضوع البحث تنبع من كونه يرتكز على تبيان وصفي وتحليلي للمنهجية التي يجب أن يتبعها المؤرخ في تأويل النص، وأسلوبه في التعامل مع الرواية التاريخية، ومدى نجاحه في الوصول إلى الرواية الصحيحة أو الأقرب إلى الصحّة، والضوابط التي اعتمدها في الانتخاب والنقد والتحليل والتأويل، واكتشاف الأسباب الحقيقية للحدث، أيْ العناصر المختلفة التي أسهمت في صناعته، مع المعرفة التقريبية بنسبة الأثر الذي يمثّله كل واحدٍ من هذه العناصر. والسؤال الذي يسعى البحث لمعالجته هو إلى أي مدى يمكن للمؤرخ استخدام منهجية التأويل مع الحفاظ على السياق التاريخي والفهم المنهجي العلمي، وهل سيؤدي ذلك إلى فتوح علمية جديدة في الكتابة التاريخية.

## المبحث الأول: مفهوم التأويل بين الإطار اللغوي والتوظيف التاريخي

**المطلب الأول: مفهوم التأويل**

لن نخوض طويلاً في المعنى اللغوي للتأويل إلا بالقدر الذي يحرر المصطلح ويجلي المفهوم، فالتأويل لغة: من تأوَّل الكلام: أي فسره ووضح ما هو غامض منه[١]، وتأويل الشيء تفسيره ومرجعه، والتأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء.[٢] ولاشك أن الدراسات التاريخية تحتاج إلى تفسير النصوص وتفسير التاريخ وفق منهجية علمية منصفة تساعد في فهم النص وفق سياقه وعدم الشطط، وكذلك إيجاد قواعد تساعد في تحديد منهجية تاريخية علمية مقبولة للتأويل والفهم. إن الدراسات التاريخية عمومًا لا يمكن التعاطي معها وفق قراءة عابرة سطحية دون منهجية تفصيلية يمكن الاعتماد عليها في فهم النصوص وإنزالها منازلها الصحيحة وفق عقلية تدرك معنى التأصيل والتفصيل والتفعيل والتنزيل. إذن للتأويل والتفسير معنى مستقر في الأذهان وهو إدراك مرامي النصوص، ومفاد العبارة، وإحالات الكاتب، والماورائيات: أي ما وراء النص من غايات ومرامي، وهذا كله يتطلب إحاطة بالمعنى وإدراك للمبنى، وتمييز للمقال ومعرفة بالمآل، مما يعني حتمية وجود عقلية علمية يعتمد عليها في تفسير النصوص.

إن الإشكالية الحقيقية التي يمكن أن يواجهها المشتغلون بتفسير النصوص التاريخية وتأويلها هو الأداة العقلية والعلمية المثلى التي يمكن استخدامها في تفسير النصوص التاريخية بحيث لا تمثل خرقًا لمنظومة الثوابت المتعارف عليها، ولا تربك النسق والسياق التاريخي لكثير من الأحداث التاريخية المحسومة، مع الحفاظ في ذات الوقت على طريقة وأسلوب يمكن المؤرخ من تأويل النصوص وتفسيرها والموائمة بينها بالشكل الذي يسمح بإيجاد رؤى علمية مميزة لهذا المؤرخ عن غيره، مستندة لما استنتجه من آراء وتوصل إليه من نظريات لاسيما في حال وجود تعارض أو نقص في تمام السرد التاريخي لكثير من الأحداث التاريخية، أو عدم انسجام مع الواقع والمفاهيم العقلية والمسلّمات المتواترة.

**المطلب الثاني: التأويل التاريخي في إطار فهم النصوص:**

لابد ابتداءً من إدراك معنى النص التاريخي والكتابة التاريخية حتى نستطيع تطبيق عملية تأويل وتفسير النصوص وفق منهجية راسخة، فللنص التاريخي تعريفات متعددة وفقًا لمنهجية ورؤية المؤرخين، ويمكن هنا إيراد بعض التعريفات لمفهوم النص التاريخي:[٣]

- هو وثيقة مكتوبة شاهدة على الماضي البشري بأي لغة كانت، بشرط أن تكون أصلية، والوثيقة عمومًا هي المادة الأولية للتاريخ، أي أنها تحمل بين ثناياها مزايا مرحلة زمنية معينة.
- أو هي تلك الوثائق المكتوبة والتي تمثل مجموعة من الحقائق والمفاهيم والتعليلات المرتبطة بحدث من أحداث الماضي.
- يعني جميع الأعمال البشرية التي تشكل في ذات الوقت عناصر أصلية وملموسة لماضي محدد.
- يعني كل نتاج فكري يمكننا من قراءة وفهم الشروط التاريخية التي أفرزته في مرحلة ما وحتى استخدامها من قبل المؤرخ.
- هو كل مصدر للإخبار يتمكن من خلاله المؤرخ من استخلاص شيء من أجل معرفة الماضي البشري.

إن الفهم الحقيقي والإدراك المعمق للنصوص يساعدنا في عملية التأويل والتفسير من حيث: (تسهيل فهم الأحداث للقارئ، وبالتالي معايشته للمرحلة التاريخية قيد الدراسة/ إدراك مفهوم التاريخ بأشكاله المتعددة ومعرفة الأسباب والمسببات/ تطوير القدرات الذهنية، وتوسيع المدارك المعرفية لقارئ التاريخ).[٤]

**المطلب الثالث: أثر التأويل في فهم السياق التاريخي:**

من المؤكد أن فهم السياق التاريخي يأتي عبر عملية علمية وعقلية مركبة تساعد في النهاية على إدراك الأبعاد والمرامي الكامنة في النص، حيث أن القدرة التأويلية المنضبطة تساعد على القراءة اللاخطية وتفتيت التعقيد واللذان يبرزان دور المؤرخ الحقيقي. ومن جملة الأمور التي يمكن أن نقف عليها والاستفادة منها من خلال تطبيق المنهج التأويلي المنضبط على النصوص التاريخية ما يلي:[٥]

١- التفريق بين الحقيقة التاريخية والرأي.
٢- القدرة على الوصول إلى مراد المؤلف.
٣- التمييز بين المصادر سواء كانت أصلية أم ثانوية.
٤- الوقوف على طبيعة مجريات الأحداث وطرح الزائف والخرافي منها.
٥- يوفر القدرة على التحليل والاستنتاج اللازمين لإدراك طبيعة الحقائق التاريخية.
٦- تطبيق مهارة النقد على الروايات التاريخية.
٧- بناء تصور كامل عن الموقف التاريخي.
٨- الخروج بمفاهيم عامة عن المجرى التاريخي للأحداث.
٩- الخروج بجملة قواعد منهجية يمكن تطبيقها على الأحداث التاريخية الأخرى.
١٠- توضيح خصائص العصر الذي تتم دراسته.
١١- ربط الأحداث بزمانها ومكانها.
١٢- الوقوف على خصائص وطبيعة الأحداث التاريخية.

**المطلب الرابع: مراحل التأويل للنص التاريخي:**

بعد أن تطرقنا لجملة الفوائد المتحصلة من تأويل النصوص التاريخية نأتى لتبيان أبرز الطرق والأدوات الممكن استخدامها لجعل عملية التأويل للنصوص التاريخية ممكنة:[٦][٧]

**١- مرحلة التحليل وتركيز الفهم:**

وهنا يتم الدخول لأعماق النص التاريخي بخطى تدريجية راسخة وواثقة من خلال التركيز على الإدراك التام للمفاهيم والمصطلحات التاريخية وغيرها الواردة في سياق النص، وهنا لابد للمؤرخ من التحصن باللغة والمعرفة الأدبية والثقافة الواسعة المدركة. كما أنه لابد من الإلمام بجملة من العلوم والمعارف كاللغة والجغرافيا

والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والشريعة لإدراك المعنى الكلي للنص المراد تأويله.

**٢- مرحلة الشرح:**

وتفيدنا هذه المرحلة بتبيان الأسباب والمسببات، والدوافع والكوامن، ومن خلال معرفتنا بأسباب وقوع الحدث التاريخي ودوافع حصوله ومعرفة مآلاته ونتائجه، نتمكن من الخروج بتعميمات وتأويلات تاريخية تنمي البناء المعرفي من خلال التأويل المدرك. ولابد من معرفة أسلوب الشرح الغائي أي شرح الحدث من حيث أهمية وجوده كحدث يهدف لغاية ما.

**٣- مرحلة التقييم: (التعليق)**

تُعَدّ هذه المرحلة من أهم وأصعب مراحل قراءة التأريخ وتأويله؛ إذ لابد من معرفة مكنونات النص وغايات الكاتب ومراميه؛ من أجل تأويل النصوص وتفسيرها والحكم عليها بعد إدراك معانيها.[٨]

## المبحث الثاني: تأويل النص التاريخي في ظل الأدوات المنهجية التاريخية[٩]

**المطلب الأول: الأدوات المنهجية لتأويل النص التاريخي**

من المسلّمات في إطار تأويل النص التاريخي وفق الأدوات المنهجية أن يكون لدينا جملة مسارات واضحة يمكن الاستناد إليها في عملية التأويل والتفسير والتقييم والتعميم للنصوص التاريخية. إن من أهم الأدوات التي لابد للمؤرخ من فهمها للحكم على النصوص بعد تأويلها هي معرفة المفاهيم التاريخية.

فما هي المفاهيم التاريخية؟ إن المفهوم التاريخي يعني: كل تعبير مجرد ومختصر يشير إلى مجموعة من الحقائق والأفكار المتقاربة من حيث المعنى والدلالة. إذن هو صورة ذهنية عن موضوع معين على الرغم من عدم ارتباطه المباشر بالموضوع قيد القراءة والدراسة.[١٠] إن من أهم خصائص المعرفة التاريخية هي كونها مجال لتداول واستعمال أنواع عدة من المفاهيم منها ما هو نتاج فكر المؤرخين، وبعضها مأخوذ من ميادين وعلوم أخرى لكن تم توظيفه في المعرفة التاريخية.[١١] وهنا لابد من تحديد مسارات التفكير الناقد في تأويل وفهم النصوص التاريخية، فهذا النوع من التفكير يرتكز على ضرورة معرفة جملة مفاهيم محيطة بالنصوص المراد تفسيرها وتأويلها.

ومن أبرز أصناف المفاهيم التاريخية المؤسسة لهذا النوع من الفهم:[١٢]

١- مفاهيم مرتبطة بالزمن: الحقبة، المدة، القرن، العقد، العصر، ...إلخ.

٢- مفاهيم مرتبطة بالمجتمع: الأمة، الجماعة، القبيلة، العصبة، الطبقة، ...إلخ.

٣- مفاهيم مرتبطة بالمجال: الحضارة، الدولة، الجهة، ...إلخ.

**المطلب الثاني: التفسير التاريخي وتأول النصوص**

إن من أهم الأدوار التي يقوم بها المؤرخ أثناء عملية الكتابة التاريخية هي معرفة الأسباب والدوافع وراء الحدث، فيبدأ بطرح التساؤلات المنهجية حول النص التاريخي، حول ماذا حدث، وكيف حدث، ومتى حدث، وأين حدث، ولماذا حدث، وللاتساع أكثر ما المتوقع لو لم يحدث هذا الشيء أو حدث بكيفية أخرى، وهكذا دخولاً في ميدان التحليل والاستنتاج والتأويل والتفسير التاريخي للوقائع وصولاً لحالة من الحكم بحق الواقعة التاريخي مبني على جملة أدلة وتأويلات منطقية. إن كل هذه التساؤلات أنتجت لنا معادلة فلسفية في النظر للأحداث التاريخية والحكم عليها فظهرت لنا نظريات عدة في صناعة التاريخ، وطبيعة الدورة التاريخية.[١٣]

إن النظرة القديمة التي كانت سائدة في تفسير التاريخ كانت تركن إلى التلقائية والبساطة في تفسير النص التاريخي وتأويله عبر مفهوم أخذ العبرة من الحدث التاريخي فقط، ولكن تطور الدراسات التاريخية أنتج لنا آليات جديدة للتأويل والتفسير تقوم على ضرورة معرفة ارتباط الأسباب بالمسببات لكل حدث، حتى وصلنا إلى أن يضع بعض فلاسفة التاريخ قوانين ثابتة اعتبروها طريقًا ثابتةً يسير عليها التاريخ.[١٤] إن وجود أداة التأويل والتفسير في المعرفة التاريخية جعلها معرفة علمية تقوم على جملة عمليات عقلية وذهنية كالتحليل والاستنتاج والاستدلال والبرهنة والمقابلة والاستقراء، فلا يكفي مجرد الفهم وإنما لابد من معرفة الأسباب والمسببات والعلة من وراء كل حدث تاريخي.[١٥] إن التأويل والتفسير يعد أهم الأدوات التي تفك إشكالاً كبيرًا يضفي عادةً على المادة التاريخية جملة كبيرة من الغموض؛ حيث أن التأويل يجيب عن التساؤلات.[١٦]

وما دمنا نتكلم عن التأويل والتفسير فلابد أن نستكنه معنى تفسير التاريخ، فهو عمومًا نوعان:[١٧]

**١- التفسير بالنسق:**

وهو التفسير البديهي إن صح التعبير، وهو أن يقوم المؤرخ بتفسير حدث لاحق بحدث سابق، وهذا الاستتباع البديهي يمكن المؤرخ من معرفة مقتضيات السلوك البشري، ويستفاد من هذا النوع من التفسير في علم المستقبليات، وهو توظيف التاريخ في فهم المستقبل.

**٢- التفسير بالقاعدة المطردة:**

ويقصد بها الانطلاق من قاعدة عامة لاستنتاج حقيقة تاريخية عبر الاستقراء والقياس، وقد استخدم هذه القاعدة المؤرخ الإنجليزي أرنولد توني في نظريته الشهيرة "التحدي والاستجابة"، وقد لاقت هذه النظرية تأييدًا وكذلك اعتراضًا من جمهور المؤرخين.

## المبحث الثالث: إمكانية تأويل النص التاريخي والحفاظ على السياق، السيرة النبوية مثالاً

**المطلب الأول: منهجية تأويل النص التاريخي المرتبط بعصر النبوة**

إن من أبرز الإشكالات التي يمكن الوقوف عليها عند اطلاعنا على تأويل وتفسير النصوص التاريخية الخاصة بعصر النبوة هي تعدد المناهج وأنماطها، والأدوات وأشكالها على نحو قد يشوش على القارئ أحيانًا؛ بسبب تعدد المناظير المسلطة على ذات النص التاريخي لاسيما في مرحلة دقيقة مثل عصر النبوة، إذن فلابد من وجود منهجية راسخة لتأويل هذه النصوص. وهنا يمكن أن نقف على بعض هذه المنهجيات، ومنها الاتجاه التاريخي التقليدي[١٨]، وقد عرف عن هذا الاتجاه انغماسه في التاريخ العسكري والسياسي، وهو النمط التقليدي السائد في الدراسات التقليدية، وينطوي على كثير من جوانب الأخذ والرد؛ لتباين الرؤى، واختلاف الأرقام والإحصاءات الواردة، وكذلك وجود أمور قد تنطوي على تحليل وتقدير شخص لبعض التصرفات من الأفراد قد تنسحب على تأويل وتفسير متعدد الأوجه لذات الحدث التاريخي، أو قد يكون هذا الفهم أو ذاك مدخلاً للطعن والتأويل وإثارة الشبهات والشكوك والتخرصات المبنية على تأويلات انفعالية أو منحازة، أو تميل لتفسيرات غير واقعية.[١٩]

**المطلب الثاني:**

**المنهج النبوي في تفسير وتأويل القرآن الكريم.. الدلالات المنهجية**

قبل الدخول في تفاصيل هذا المطلب لابد من الإشارة إلى أن المعروف عند أهل العلم أن أفضل أنواع تفسير القرآن هي تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة النبوية، والسيرة النبوية هي التفسير العملي والتطبيق الحي للسنة النبوية لذا كان الاعتناء بها واهتمام المفسرين بها ضروري لفهم القرآن الكريم وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل العلم[٢٠]، ومن هنا نفهم قول ابن أبي الرجال: "ما قال النبي (ﷺ) من شيء فهو في القرآن، وفيه أصله، قرب أو بعد، فهمه من فهمه، وعمه عنه من عمه، قال تعالى: **(وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ)** (الأنعام:٣٨)... وهكذا حكم جميع قضائه، وحكمه على طرقه التي أتت عليه، وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده وبذل وسعه، ويبلغ منه الراغب حيث بلَّغه ربه تبارك وتعالى، لأنه واهب النعم ومقدِّر القسم".[٢١]

قال الشاطبي:" السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، فلا تجد في السنة أمرًا إلا وقد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية".[٢٢]
إذًا فتطبيقات الرسول (ﷺ) العملية للقرآن تفسير له، كما أن من أقواله صلى الله عليه وسلم ما هو تفسير وتأويل للقرآن الكريم، لذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بَيَّنَ لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم الفاظه، فقوله تعالى: **(بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)** (النحل:٤٤) يتناول هذا وهذا".[٢٣] وقال ابن القيم: "البيان من النبي (ﷺ) أقسام: أحدهما: بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد أن كان خفيًا. الثاني: بيان معناه وتفسيره لم احتاج إلى ذلك. الثالث: بيانه بالفعل كما بيَّن أوقات الصلاة للسائل بفعله. الرابع: بيان ما سُئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن، فنزل القرآن ببيانها .. إلخ".[٢٤]

ويمكن إيجاز المقصود مما تقدم بالتالي:

١- ما قصد منه توضيح معنى جملة أو مفردة من مفردات القرآن الكريم، وهذا يكون بالقول وبالفعل، فالقول كتفسير سورة الفاتحة[٢٥]. وتفسير الشاهد والمشهود بيوم الجمعة[٢٦]، والفعل كصلاته تطوعًا صلى الله عليه وسلم حيثما توجهت به راحلته في السفر[٢٧]، وهو توضيح معنى قوله سبحانه: **(وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)** (البقرة: ١١٥)، وكما يقول (ﷺ) في ركوعه وسجوده في الصلاة: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي" يتأول قول تعالى: **(فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا)** (النصر:٣)[٢٨]، وهذا توضيح لوقت التسبيح وصيغته[٢٩].

٢- ما أزال به الإشكال عن فهم مغلوط للآية، كتفسيره الظلم بالشرك في قوله تعالى: **(الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ)** (الأنعام:٨٢)[٣٠]، كي لا يفهم منها مطلق الظلم.

٣- ما جاء توكيدًا لمعنى قرآني، وهذا يكون بالقول والفعل، والقول كتأكيده أهمية الإيمان بالله والصلاة والزكاة، والفعل كتطبيقه العملي للعبادات والمعاملات والأخلاق القرآنية.[٣١]

**المطلب الثالث:**

**استخدام منهج المحدثين في تأويل نصوص السيرة النبوية وتدوينها**

لا شك أن السنة النبوية من أهم مصادر السيرة النبوية، وأن هنالك ارتباطًا وشيجًا بين السنة والسيرة لغة واصطلاحًا، وهو ما يدل دون شك على الصلة والارتباط بين عمل المحدثين والمؤرخين، وأن هذا التلاقي والاشتراك المعرفي بين منهجي العلمين يفضي إلى مشترك كبير بشكل عام، سواء على صعيد نقل الخبر أو نقده.[٣٢] ومن أهم الأمور التي ساعدت على وجود الوحدة المنهجية هي أن عددًا من المحدثين اشتغلوا بالتأريخ والتدوين، وأن الكثير من مؤرخي السيرة كانوا بالأساس محدثين، لذا تجد أن هنالك من يشترط في المؤرخ نفس الشروط المطلوبة في المحدث كما هو الحال عند الكافيجي (ت. ٨٧٩هـ) عند حديثه عن شروط المؤرخ فيقول:"ينبغي أن يشترط في المؤرخ ما يشترط في راوي الحديث من أربعة أمور: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة".[٣٣]

كما نجد أن السخاوي (٩٠٢هـ) يقول: أما شرط المعتني به – أي بالتاريخ – فالعدالة مع الضبط التام".[٣٤] ويقول الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)

عن دور المحدثين في حفظ السنة والسيرة النبوية:" وجعل فيهم أئمة، ونقادًا يدققون في النقير والقطمير، ويتبصرون في ضبط آثار نبيهم أتم التبصير، ويتعوذون بالله من الهوى والتقصير ويتكلمون في مراتب الرجال، وتقرير أحوالهم من الصدق، والكذب، والقوة، والضعف، أحسن تقرير".(٣٥) ويقول الشافعي (ت. ٢٠٤هـ): "مثل الذي يطلب العلم بلا إسناد مثل حاطب ليل لعل فيها أفعى فتلدغه وهو لا يدري".(٣٦) وعلى هذا فإن عناية المؤرخ بالبحث عن أحوال النقلة، ومعرفة تاريخ الرواة، ومراد النصوص وسبل التعامل معها وتفسيرها وفهمها أمر مهم جدًا، لصناعة جيل عارف بسيرة نبيه، يأخذها وفقًا لمنهج متين ورصين، ويتأتى ذلك بالحرص على تعليم علوم الحديث للجيل الصاعد ولاسيما طلبة الدراسات التاريخية لتكون لهم منهجًا، ويسهموا بذلك في إعادة عرض السيرة النبوية والتجديد في تناولها، وتفسيرها وتأويلها بشكل راسخ.(٣٧)

## خاتمة

من خلال ما تقدم يمكن أن نصل إلى أن هنالك جملة من الأمور لابد من توظيفها في عملية تأويل النصوص التاريخية، ومنها: (إن التأويل هو مسار منهجي لابد أن تُتبع فيه جملة من الأدوات والمعايير الضابطة لعملية التأويل، كما أن للتأويل والتفسير أوجه ومبادئ ومفاتيح لابد أن تكون حاضرة في ذهن المؤرخ؛ لتوظيفها عند تعامله مع النصوص، وإن للسيرة النبوية خصوصية في مجال تأويل النصوص التاريخية الخاصة بها، وهناك إشارات ودلالات يمكن أن نستقيها من المنهج النبوي في تأويل وتفسير الآيات القرآنية). هذا ويُعَدّ منهج المحدثين من الأساليب والأدوات المنهجية التي اتبعها بعض المؤرخين في فهم وتأويل النصوص التاريخية وفقًا لرؤية المحدثين وطريقتهم في التعاطي مع النصوص، فهو منهج لايقف عند حدود التدوين والتوثيق بل ويدخل في تأويل وتفسير النصوص.

## الهوامش:

(١) أحمد مختار عبد الحميد عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١(عالم الكتب، ٢٠٠٨م) ج ١ ص١٣٩.

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧) مادة: أول.

(٣) عامر كنبور، **مقاربة لبعض الجوانب النظرية والديداكتيكية لتوظيف النص في الدرس التاريخي**، بحث مطبوع على الآلة الكاتبة.

(٤)ينظر: عبد الحميد صديقي، **تفسير التاريخ**، ترجمة: كاظم الجوادي، ط١(الكويت، دار القلم، ١٩٨٠م) ص١١ وما بعدها.

(٥)ينظر: ملفي بن حسن الشهري، **التأريخ وأهميته في رواية الحديث ومعرفة الرواة**، ط١(السعودية، جامعة أم القرى، ٢٠١٠م) ص١٧ وما بعدها.

(٦) كنبور، **مقاربة**، ص٥.

(٧) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط٥(الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م) ص١٧ وما بعدها.

(٨) عثمان موافي، **منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي**، بلا.ط (الإسكندرية، د.ت) ص١٨ وما بعدها؛ آرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، بلا.ط (القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت) ص٣٥ وما بعدها.

(٩) عبد العزيز علوي الأمراني، **من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد: نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي**، بحث مطبوع على الآلة الكاتبة.

(١٠) جودت أحمد سعادة، **مناهج الدراسات الاجتماعية**، ط١(لبنان، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م) ص٣١٥.

(١١) خيري علي إبراهيم، "**تطور مناهج التاريخ على ضوء مدخل المفهومات**"، المجلة العربية للتربية، المجلد (٧)، العدد (١)، ١٩٨٧، ص٧٨.

(١٢) مصطفى الحسني الإدريسي، **المساهمة في تعليم الفكر التاريخي**، بلا.ط (الرباط، ٢٠٠٥م) ص٧ وما بعدها.

(١٣) الأمراني، **من تاريخ السرد**، ص٩.

(١٤) أحمد محمود بدر، "**تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة**"، مجلة عالم الفكر، العدد٢٩، ٢٠٠١، ص٢٢.

(١٥) الأمراني، **من تاريخ السرد**، ص١٠.

(١٦) شكير عكي، **التفسير التاريخي في المرحلة الثانوية – التأهيلية: دراسة تشخيصية**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، الرباط، ٢٠٠٣م، ص٥٦.

(١٧) العروي، **مفهوم التاريخ**، ج١ ص٢٩٥ وما بعدها.

(١٨) الأمراني، **من تاريخ السرد**، ص٥.

(١٩) العروي، **مفهوم التاريخ**، ج١ ص٢٠٥ وما بعدها.

(٢٠) أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، ط٢ (د.م، ١٣٩٨هـ) ج٣، ص٣٦٣؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، **الاتقان في علوم القرآن**، تعليق: مصطفى البغا، ط١(دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ) ج٢، ص١١٩٧.

(٢١) أحمد بن نصر الداودي (ت. ٤٠٢هـ)، **طبقات المفسرين**، ط١(بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ) ج١، ص٣٠٦.

(٢٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، بلا.ط (بيروت، دار المعرفة، د.ت) ج٤، ص١٢و١٥.

(٢٣) أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، **مقدمة في أصول التفسير**، بلا.ط (بيروت، دار مكتبة الحياة،، ١٩٨٠م) ص٩.

(٢٤) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بلا.ط (دار الباز، د.ت) ج٢، ص٢٩٥-٢٩٦.

(٢٥) أبو السعادات المبارك بن محمد الأثير (ت ٦٠٦هـ)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق وتعليق وتخريج: عبد القادر الأناؤوط، بلا.ط (مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح ودار البيان، ١٣٨٩هـ) ج٢، ص٧.

(٢٦) أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، **فضائل الأوقات**، تحقيق: عدنان القيسي، ط١(مكة المكرمة، مكتبة المنارة، ١٤١٠هـ) ص٣٤٩.

(٢٧) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تصحيح: محب الدين الخطيب وآخرون، بلا.ط (المكتبة السلفية، ١٣٩٠هـ)، كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسي الصلاة.

(٢٨) المصدر نفسه، **كتاب صفة الصلاة**، باب التسبيح والدعاء في السجود.

(٢٩) **السيرة النبوية**، الحميدان، ص٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص٧.

(٣٢) يسري، **التجديد في عرض السيرة النبوية**، ص٣٥.

(٣٣) محمد بن سليمان بن سعد الكافيجي (٨٧٩هـ)، **المختصر في علم التاريخ**، نشره فرانز روزنثال ضمن كتاب **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة. صالح أحمد العلي، بلا.ط (بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣م) ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣٤) محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢ هـ)، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة التحقيق. صالح أحمد العلي، ط١( بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م) ص١٠٧.

(٣٥) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، بلا.ط (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م) ج١/ ص١.

(٣٦) الخليل بن عبد الله بن أحمد أبي يعلى الفراهيدي (ت. ٤٤٦هـ)، **الإرشاد في معرفة علوم الحديث، دراسة وتحقيق**. محمد سعيد عمر إدريس، ط١(الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٨٩م) ج١، ص١٥٤؛ أبو عبد الله ابن عدي (ت.٣٦٥هـ)، **الكامل في ضعفاء الرجل**، تحقيق. سهيل زكار، ط٣(بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ) ج١، ص١٢٤.

(٣٧) الشهري، **التأريخ**، ص٧.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# منهج أبي الفداء الحموي (ت. ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م) في كتابة السيرة النبوية

**أ.م.د. رائد أمير عبد الله الراشد**

أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية الآداب
جامعة الموصل – جمهورية العراق

## مُلَخّصْ

يتناول هذا البحث منهج المؤرخ أبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي (ت. ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢مـ) في كتابة السيرة النبوية من خلال كتابه (المختصر في أخبار البشر)، حيث تم الوقوف من خلال البحث على المصادر والموارد التاريخية والمنهج الذي استخدمه في تأليف هذا القسم، علمًا بأن الباحثين قد تناولوا دراسات حول شخصيته وكتابه (المختصر في اخبار البشر)، إلا أنهم لم يعطوا لهذا القسم (السيرة النبوية) حقه، وهذا ما سوف نثبته من خلال محاور بحثنا. ويُعَدّ هذا البحث محاولة أولية بقدر الإمكان، لرصد مناهج المؤرخين في كتابة السيرة النبوية ومصادرها في هذه الحقبة التاريخية؛ ليكون المدخل العلمي للتعرف على جهود علماء ذلك العصر في خدمة السيرة النبوية، ويعطي التصور الدقيق لتلك المرحلة علميًا وحضاريًا. ومن هذا المنطلق حاولنا أن نقوم بدراسة علمية حول هذا الموضوع واخترنا المؤرخ أبو الفداء باعتباره أحد المؤرخين الذي وضع منهجًا خاصًا به في كتابته للتاريخ، والذي انعكس بذلك في كتابته للسيرة النبوية. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف والبيان عن منهج أبي الفداء في كتابة السيرة النبوية.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٠ أكتوبر ٢٠١٣
تاريخ قبـول النشـر: ٦ يناير ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

المختصر في أخبار البشر، التاريخ الإسلامي، المنهج الحولي، سيرة الرسول، المصادر التاريخية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

رائد أمير عبد الله الراشد. "منهج أبي الفداء الحموي (ت. ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في كتابة السيرة النبوية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٧٥ – ٨٢.

## مُقَدِّمَةٌ

يُعَدّ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر ميلادي من أسوأ القرون التي عصفت بتاريخ أمتنا، وتمثل ذلك بالغزو الصليبي، ومن ثم الغزو المغولي الهمجي، أضيفُ لذلك ما كانت عليه الأحوال الداخلية من نزاعات بين الملوك والسلاطين، ورغم ذلك كله فقد شهد هذا القرن نشاطًا ثقافيًا ملموسًا في بلاد الشام تجلى بكثرة إنشاء الكتب خاصة الموسوعات الإسلامية التي تميز هذا العصر بظهورها كموسوعة ابن فضل الله العمري، وكتب التاريخ العامة.

## أهمية الدراسة

من هذا المنطلق وقع اختياري على أحد المصنفات العامة في هذا القرن وهو (المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء)، إذ أن هذا الكتاب يُعَدّ من بين مؤلفاته التاريخية، والكتاب الوحيد الجامع للحوادث والتراجم القديمة والمعاصرة في حيز الحولية الواحدة، ولكونه معاصرًا لمادته مدركًا للكثير منها، فضلاً عن ذلك انه تناولت منهجه في تدوين وكتابة السيرة النبوية الشريفة.

## أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

- تقديم نبذة موجزة عن المؤلف وكتابه.
- الكشف عن منهج أبي الفداء الحموي في تدوين وكتابة السيرة النبوية.

## خطة الدراسة

الدراسة جاءت في مبحثين رئيسيين مع مقدمة وخاتمة.

- المبحث الأول: تناول نبذة مختصرة عن ترجمة المؤلف وآثاره، ودراسة عن كتابه.
- المبحث الثاني فيه عدة مطالب: تناول مصادر ومنهج أبي الفداء في كتابة السيرة النبوية.

## منهج الدراسة

إن هذه الدراسة قد اعتمدت بالضرورة على كتاب (المختصر في أخبار البشر) كمصدر لها، ولذا تضاءلت الاستفادة من المصادر الأخرى في مواضع كثيرة، وفي مساحة واسعة منها، واكتفاءً باستنتاجات الباحث الذاتية من خلال مراجعتها ودرسها.

## الدراسات السابقة

من خلال البحث والاستقصاء لم أجد سوى دراستين عن هذا الموضوع: الأولى، للأستاذ أحمد الصغير، منهج التأليف التاريخي عند أبي الفداء، نشر في القاهرة، دار العربي للنشر والتوزيع لسنة ١٩٩٨، وتناول فيها المصنفات التاريخية، والمشاهدة، والرحلة، والمصادر الوسيطة، وطرق التعامل مع المادة التاريخية، وتصانيف أبي الفداء، ومنهجه، وصياغة المادة التاريخية، والإيجاز والحوار. والثانية، للدكتور علي نجم عيسى، أبو الفداء مؤرخًا وملكًا، بحث منشور في جامعة تكريت ٢٠٠٦، تناول الباحث دراسة عن حياة ابي الفداء مع تقديم دراسة عن كتابه المختصر بصورة عامة.

## مصطلحات الدراسة

**المنهج**: النَّهجُ والمِنهاجُ كلُّها بمعنى واحدٍ. وهي تعني الطَّرِيقَ الوَاضِحَ، يُقال: أنهجَ الطَّريقُ أي استبانَ وصارَ شيئًا وَاضِحًا بَيِّنًا. ونهجتُ الطَّريقَ إذا أبنتَهُ وأوضحتَهُ، ونهجتُ الطَّريقَ أيضًا- إذا سلكتَهُ، وفُلانٌ يستنهجُ سبيلَ فُلانٍ أي يسلكُ مسلكَهُ [١] فهو يعني السَّبيلَ الفكريَّ والخطوات العمليةَ التي يتبعُها.

## المبحث الأول: (نبذة عن سيرته)

### أولاً: نبذة عن حياته

هو عماد الدين إسماعيل[٢] بن علي بن محمود بن محمد بن عمر شاهنشاه بن أيوب بن شادي السلطان المؤيد عماد الدين أبو الفداء، وهو ابن الملك نور الدين بن المظفر تقي الدين ابن الملك المنصور ناصر الدين بن الملك المظفر تقي الدين الأيوبي. ولد في جمادى الأولى سنة اثنتين وسبعين وستمائة، وحفظ القرآن العزيز وعدة كتب، وبرع في الفقه والأصول والعربية والتاريخ والأدب، وصار من جملة أمراء دمشق إلى أن كان الملك الناصر محمد بن قلاوون بالكرك في آخر مرة، خدمه المذكور وهو بدمشق، وبالغ في خدمته إلى أن وعده الملك الناصر محمد بسلطنة حماه، ووفى له بما وعده لما عاد إلى ملكه، وأعطاه حماه بعد الأمير أسندمر.[٣]

كان رجلاً عالمًا جامعًا لأشتات العلوم، أعجوبة من عجائب الدنيا، ماهرًا في الفقه والتفسير والأصلين والنحو وعلم الميقات والفلسفة والمنطق والطب والعروض والتاريخ وغير ذلك من العلوم، شاعرًا ماهرًا كريمًا إلى الغاية، صنّف في كل علم تصنيفًا نفيسًا أو تصانيف، وكان معتنيًا بعلوم الأوائل اعتناءً كبيرًا، وكانت محط أهل العلم من كل فن ومنزلا للشعراء وعليه في كل سنة مرتبات لهم على قدر مقاديرهم[٤]. توفي "رحمه الله" في حماة في المحرم سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة وهو كهل، وقام في ملك حماة اثنتي عشرة سنة، وأخفى أهله موته إلى ان تولّى بعده ابنه الأفضل ناصر الدين محمد[٥]، الذي لم يستطع المحافظة على مملكة الأيوبيين في حماة.

### ثانيًا: مؤلفات أبي الفداء

لأبي الفداء عدة مصنفات، وقد رتبناها حسب الحروف الابجدية العربية وكما يلي:

١- **الاحكام الصغرى في الحديث**[٦]
٢- **تاريخ أبي الفداء المعروف**: بـ(المختصر في تاريخ البشر).
٣- **تاريخ الدولة الخوارزمية.**[٧]المستل من كتابه " المختصر في أخبار البشر".
٤- **تقويم البلدان:** الكتاب يتناول جغرافية المدن إذ سجل فيه أبو الفداء كل مشاهداته في رحلاته إلى البلدان التي كان يكلفها من قبل السلطان المملوكي، مع إضافة ما ذكره قبله الرحالة والجغرافيون العرب، اكتسب هذا الكتاب شهرة وأهمية فقال عنه سارتر: «إن أبا الفداء كان أعظم مؤرخ وجغرافي في ذلك العصر على اختلاف الأوطان والأديان. حاول أبو الفداء في كتابه تعيين مواقع أهم المدن العربية والعالم حسب مواقعها على خطوط الطول والعرض، ورتبه في جزأين اشتملا على جداول بأسماء الأماكن لطول الأقاليم وعرضها مع وصف لها. نشره المستشرقان (رينو) و(دوسلان )، وكان من أهم ما كتبه أبو الفداء عن عاصمة ملكه حماة.
٥- **كشف الوافية في شرح الكافية لابن الحاجب.**[٨]
٦- **الكنّاش في العلوم**: عبارة عن موسوعة متنوعة من الفنون ويقع في سبعة مجلدات، إذ جعل كل جزء منه في فن من الفنون، وهي على التوالي: النحو والصرف، ثم الفقه، فالطب، فالتاريخ، فالأخلاق والزهد، فالأشعار، والسابع في فنون مختلفة، وكل هذه المجلدات لا تزال في عداد الكتب المفقودة عدا المجلد الأول، إذ وصلتنا نسخة يتيمة منه.[٩]
٧- **الموازين:** صنعه في صغره، ونكت تتعلق بسياسة الخيل وعلاجها، والمعروف أن أبا الفداء كان من المغرمين بالخيول واقتنائها.[١٠]
٨- **كتاب في الطب.**[١١]
٩- **نظم الحاوي الصغير للقزويني في فروع الفقه الشافعي.**[١٢]
١٠-**مختصر اللطائف السنية في التواريخ الإسلامية.**
١١-**منظومة الكافية لابن الحاجب في النحو.**[١٣]
١٢-**نوادر العلم.**[١٤]
١٣-**له شعر وموشحات.**[١٥]

## ثالثا : كتاب المختصر في أخبار البشر

وهو تاريخ عام ابتداء من أول الزمان في ذكر الانبياء على الترتيب من ادم عليه السلام حتى عصره، حيث انتهى عند نهاية سنة (٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، أي إنه يعالج تاريخ العالم القديم حتى ظهور الإسلام، وتاريخ العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى عصره.

أما الفصول الخمسة، فقد تضمن الفصل الأول عمود التواريخ القديمة، وذكر الأنبياء على الترتيب مبتدئ بأدم، ومنتهيًا في عيسى عليهما السلام، كما سلّط الضوء في هذا الفصل على بيت المقدس والمراحل التي مرّ بها، ودور اليهود التخريبي في هذا البيت، وانقراض دولتهم، ويشمل الفصل الثاني ملوك الفرس وعددهم حسب ترتيبهم الزمني، وقسمهم إلى أربع طبقات، وخصص الفصل الثالث لفراعنة مصر وملوك اليونان والروم، وقدم خلال هذا الفصل ايضاحات هامة عن اصولهم، ومن اشتهر منهم، ومدة حكمهم حسب الترتيب الزمني، ويأتي الفصل الرابع بعنوان ملوك العرب قبل الاسلام وانسابهم ولغاتهم وحكامهم وزعمائهم، أمثال ملوك الحيرة وغسان وجرهم وكندة، وكان الفصل الخامس من أهم الفصول التي أبدع فيها أبو الفداء من خلال مناقشته للأمم التي تعيش على الأرض، فقدم تصورا عن معنى كلمة أمة التي تعني الجماعة، وأشار إلى أمم الأرض بصورة عامة وحسب قدمها الزمني، وأهمها السريان والصابئة والقبط والفرس واليونان واليهود والنصارى والهند والسند والصين، وكان للعرب قبل الإسلام نصيب في كتابه من خلال دراسة احيائهم وأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والإشارة إلى أممهم البائدة.

أما الحقبة الثانية من المختصر، فقد شملت قيام الدولة العربية الإسلامية وهجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة المنورة، وابتداء التاريخ الهجري وخلفاء بني أمية والعباس وتعاقب الأحداث حسب ترتيبها الزمني إلى عصر أبي الفداء مع مراعاة تجميع الحادثة التاريخية المتفرقة في عدد من السنين في مكان وعنوان واحد يسهل على القارئ الاستفادة منها والنظر فيها ففي هذا الصدد يقول: "وكان ينبغي أن نذكر ذلك مبسوطًا في السنين ولكن لقلته كان يضيع ولا ينضبط"[١٦]، ولكن الأهم من هذا أن المنهج الذي سلكه أبو الفداء في المختصر كان منهجًا متغيرًا في الاختصار حسب أهمية النصوص التاريخية، وميوله في تغطية الأحداث التي يراها مناسبة وضرورية ومقربة إليه من وجهة نظره، فلم يلتزم في الخطة التي رسمها في مقدمته، فكان كتابه المختصر يفتقر إلى الصيغة المتواصلة في إتمام هذه المنهجية، فقد ابتدأ في مساحة تاريخية واسعة عالج الفترة التي سبقت الإسلام وفق منظور حضاري شامل في حين جاءت دراسته في التبويب الثاني في المرحلة التي تلت ظهور الاسلام بتقليص مساحة المشهد التاريخي في أسلوبه المنهجي التخصصي المختصر يبدأ في التوسع في سيرة الرسول (ﷺ) وهجرته وغزواته ثم يتلاشى هذا التوسع في عصر الخلفاء الراشدين ويبدأ في الاختصار في العصر الاموي ومطلع العصر العباسي الأول، ثم يوجه اهتماماته لرصد الساحة الشامية وأخبار السلاجقة والأتابكة، ثم يتوسع مختصره في الخروج عن منهجية الاختصار لرصد تحركات أسرته الأيوبية وأصولها وتوسعها والمعارك التي خاضتها في مطلع تكوين نفوذها السياسي سنة (٥٦٤هـ/١١٦٨م) في عصر شيركوه إلى انتهاء دولتهم في بلاد الشام ومصر سنة (٦٤٨هـ/١٢٥٠م).

إن الوقائع السياسية التي صورها لأسرته ساهمت إلى حد كبير في تغطية أحداث مصر وبلاد الشام خلال هذه الفترة، ثم ينصب اهتمامه لتغطية الأحداث السياسية في دولة المماليك، كما أن الفداء عاصر هذه الدولة ولها أهمية بالغة في رسم مستقبله السياسي وأن المادة العلمية التي قدمها هي أهم ما جاء في مختصره رغم السنوات الطويلة التي أجهدته في تدوين أحداث مختصره والتي سبقت عصره فكانت من جهود مؤرخين آخرين سبقوه، ولو اكتفى أبو الفداء بتدوين أحداث عصره فهي لا تقل أهمية عن كامل مختصره بل هي أفضل مما دونه في المختصر وبلغ فيه حدًا جعله يكون في طليعة مؤرخي ذلك العصر، حتى أن كتابه أصبح عبارة عن مذكرات خاصة به كشاهد عيان على الأحداث التي عاصرها، بل أنه استغنى عن مصادره إلا ما ندر فبعد مرور إحدى عشرة سنة على ولادته سنة (٦٧٢هـ/١٣٦٠م)، روى لنا حادثة لباسه سنة (٦٨٣هـ/١٢٨٤م) مع أفراد أسرته الحاكمة في حماة، كما أنه كان من كبار رجال دولة المماليك وممَنْ عرفوا أسرار إدارتها بحكم عمله ملكًا في حماة واتصالاته مع مركز سلطنتها في مصر فاصبح تاريخه يحوي قدرًا كبيرًا من المذكرات والمعلومات والأخبار والوثائق والمراسيم ولم تتوفر هذه الفرصة لغيره من المؤرخين للاطلاع عليها وتدوينها، إذ أورد أدق تفاصيل ذلك العصر وقدم تحليلات واستنتاجات أثمرت عن نتائج هامة في الوقائع السياسية والعسكرية.[١٧]

وواجه أبو الفداء اهتماماته بمدينته حماة وعلاقاتها مع مراكز القوى السياسية ولاسيما مصر ويفرد لها فقرات مطولة منذ عصر نشأتها قبل الإسلام حتى عصره وكان لأبي الفداء وتحركاته وعلاقاته والمعارك التي ساهم فيها ضد المغول والافرنج نصوص مهمة في المختصر، ويظهر أن كثرة الأحداث السياسية والعسكرية في بلاد الشام ومصر، وسعي أبي الفداء وراء السلطة ومعاناته لإعادة نفوذ أسرته السياسي في حماة جعلت اهتماماته السياسية والعسكرية تنصب في هذه الأحداث فانعكست في كتاباته في المختصر أكثر من اهتمامه في كتابة تواريخ أخرى تتمثل في أحداث التاريخ العام. كما ترك أخبار العالم الإسلامي والوفيات وحوادث الزمان سوى إشارات قليلة عنها متفرقة على السنين مقارنة بالمرحلة الماضية التي سبقت ولادته فأصبح مختصره بصورة عامة يشمل دراسات عديدة في التاريخ العام، وتاريخ أسرة الايوبين، ويدخل ضمن تواريخ المدن من خلال تغطيته لأحداث مدينته حماة، ويُعَدّ أيضًا ضمن تواريخ السير الذاتية الخاصة في ترجمة سير كثير من العلماء وفق المنهج الحولي في ترتيب الحوادث على السنين.[١٨]

وبصورة عامة التزم في كتابه (المختصر في اخبار البشر) بالمنهج الحولي في تسجيل الأحداث، فهو يسجل أحداث كل سنة على حدة،

كما تناول أخبار المغرب والأندلس وما بينهما على مدى سبعة قرون وربع قرن، وهو ما أعطى كتابه طابع التاريخ العام، وفي الوقت نفسه لم يهمل الحوادث المحلية في كل إقليم، وأخبار الظواهر الجوية والأرضية من غلاء ورخص وقحط وأوبئة وزلازل قد استكمل أبو الفداء ما توقف عنده تاريخ ابن الأثير بل ويُعدُّ تكملة لكتاب (الكامل) لابن الأثير، يشتمل على ما أضاف إليه أبو الفداء من تراجم لحياة كثير من العلماء والأدباء والشعراء وأخبار عرب الجاهلية، رتبَّه على حوادث السنين وجعله في ثلاثة مجلدات. كما اعتنى بذكر أخبار من تثقف عليهم أبو الفداء وساعدوه على الاطلاع على المصادر القديمة كان من أقربهم إليه المؤرخ ابن واصل (ت. ٦٩٧هـ/١٢٩٨م)، إذ كان أبو الفداء يتردد إليه ويقرأ عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض.

وكان الكتاب ثمرة عوامل اثرت في مكوناته واتجاهه الموسوعي وطابعه العام ومنهجه لتاريخي والنقدي ومن تلك العوامل:

- سعة اطلاع أبي الفداء على كثير من المصادر التاريخية العامة والخاصة.
- تأثر أبو الفداء بمنهج مؤرخي الإسلام الذين كتبوا في التاريخ العام في مقدمتهم ابن اثير وابن الجوزي والفوطي.
- انتماؤه إلى عصر ساد فيه النمط الموسوعي في التأليف.
- في الوقت الذي حافظ فيه على الوحدة الموضوعية لكل حادثة فانه يذكر بالسنة التي تندرج فيها الأحداث التي يسوقها وذلك في الاحداث التي وقعت بعد الهجرة، وعلى الرغم من الاختصار في أحداث السيرة، إلا أنه لم يخل بالمعنى والاحداث المتسلسلة وهي شاملة لكثير من الأحداث. وسار أبو الفداء في عرض آرائه التاريخية على الاختصار في الروايات، كي يبتعد المؤرخ عن الاطالة والملل مع الحفاظ على فكرة ومحتوى النص التاريخي، وتماشيًا مع كتابه (المختصر في أخبار البشر)، بشرط أن الاختصار لا يؤثر على فهم القارئ. قال في مقدمته: "سنح لي أن أورد في كتابي هذا شيئًا من التواريخ القديمة والإسلامية يكون تذكرة يغنيني عن مراجعة الكتب المملولة فاخترته واختصرته"[١٩].

## المبحث الثاني:

## (مصادره ومناهجه في كتابة السيرة النبوية)

### أولاً: مصادره

المصادر التي اعتمدها ابو الفداء في هذا القسم والتي صرح بها من خلال ذكره للرواية التاريخية قليلة مقارنة بحجم وغزارة المعلومات التي فيها، وقد رتبناها حسب سنة وفيات مؤلفها وهي:

١. **كتاب السيرة:** لأبن إسحاق، أبو بكر محمد[٢٠] بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة الزهري (ت. ١٥٠هـ).
٢. **كتاب السيرة النبوية:** لابن هشام محمد بن عبد الملك (ت.٢١٨هـ/٨٣٣م).
٣. **التنبيه والأشراف:** للمسعودي، أبو الحسن علي[٢١] بن الحسين بن علي، (ت. ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، ويعتبر من المصادر الرئيسة المهمة الذي اعتمده المؤلف، ونقل عنه نصوصًا عديدة، وكان ينقل عنه نقلاً مطابقًا، وأحيانًا باختلاف في اللفظ والأسلوب.
٤. **دلائل النبوة:** للحافظ أبي بكر أحمد البيهقي الشافعي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، وقد أثنى عليه الذهبي،[٢٢] وهما ينقلان الأحاديث بالإسناد، واشتملا على الصحيح والحسن والضعيف، وتناول عدة روايات.[٢٣]
٥. **شجرة رسول الله:** محمد بن اسعد بن علي بن معمر الجواني الاعرجي (ت. ٥٨٨هـ).
٦. **الكامل في التاريخ:** لأبن الأثير أبو الحسن علي[٢٤] بن أبي بكر محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري الموصلي، المتوفى (٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

### ثانيًا: منهجه

تناول المؤلف في كتابه بشكل عام ذكر لسيرة الرسول(ﷺ)، وابتدأ فيه أول ما بدأ بنسبه(ﷺ) ومولده وأثاره ومبعثه وهجرته وغزواته ووفاته...[٢٥]، ولقد اتبع ابو الفداء في تصنيف هذا الجزء، منهجا واضحا، مستعينا بتجارب من سبقه في اعتماده على الموضوعات والسنين، وترتيب الأحداث والوفيات على أساسها.

وللمؤلف أراء عديدة في كتابة التاريخ الاسلامي وفي ضوء هذه القواعد كتب تاريخه (المختصر في أخبار البشر)، وما يهمنا في هذا البحث هو رأيه في كتابة السيرة النبوية، فهو يرى ان تاريخ العرب الموثق يبدا من الهجرة النبوية الشريفة بوصفها حدثًا كبيرًا في تاريخهم وابتداء دولتهم، ولم يكن ابو الفداء قد ابتكر تفسيرا جديدا للتاريخ في هذه المرحلة بل أعاد فهمه للتاريخ إلى عصر الخلفاء الراشدين، فقد كان مفهوم التاريخ خلال هذا العصر محدودا في قواعده وأساليبه وأهدافه، بل كان مقتصرًا على حاجة الدولة إلى تدوين أعمالها وسياساتها وسجلات عطائها، وقد أيد أبو الفداء هذا المفهوم على أن التاريخ يساوي الوقت بدلائل تاريخية أخرى حينما أشار إلى رواية الصحابي ميمون بن مهران[٢٦]، روى ابن سليمان عن ميمون بن مهران أنه رفع إلى عمر بن الخطاب في خلافته "رضي الله تعالى عنه" صك محله شعبان فقال: أي شعبان أهذا هو الذي نحن فيه أو الذي هو آت ثم جمع وجوه الصحابة وقال: إن الأموال قد كثرت وما قسمنا منها غير موقت فكيف التوصل إلى ما نضبط به ذلك فقالوا: نحب أن نتعرف ذلك من رسوم الفرس فعندها استحضر عمر "الهرمزان" سأله عن ذلك فقال: "إن لنا به حسابًا نسميه ماه روز وَمعناه حساب الشهور والأيام فعربوا الكلمة فقالوا مؤرخ ثم جعلوا اسمه التاريخ

واستعملوه ثم طلبوا وقتًا يجعلونه أولاً لتاريخ دولة الإسلام واتفقوا على أن يكون المبدأ سنة هذه الهجرة وكانت الهجرة من مكة إلى المدينة شرفهما الله"[٢٧]، وهذا يعني أن العرب لم يكن لديهم تأريخ قبل هذا الوقت في مفهوم أبي الفداء.

ويمكن تحديد أهم النقاط التي سار عليها المؤلف في رسم منهجه في كتابة السيرة النبوية وكما يلي:

١. افتتح ابو الفداء قسم السيرة النبوية في كتابه" المختصر" بهذا العنوان (ذكر مولد رسول الله ﷺ وذكر شيء من شرف بيته الطاهر). وافتتح هذا القسم بالنسب النبوي وقد سرد مروياته ومقتبساته من مصادره المختلفة وفق نظام عرض تاريخي متدرج فانتقل من المولد ومتعلقاته إلى المبعث والهجرة مختتما بوفاته وذكر شيء من فضائله وشمائله وآثاره وما اختص به من ثياب وسلاح، وأسماء أولاده وزوجاته وأصحابه وكتابه... وهكذا سار أبو الفداء في ترتيبه للموضوعات التاريخية من السيرة على نمط مَنْ سبقه كابن اسحاق والواقدي والطبري وابن الاثير والبيهقي عادة ما كان يصرح به..
٢. تناول المؤلف بشكل عام سيرة الرسول(ﷺ) ابتداءً من نسبه وولادته وحياته قبل البعثة وهجرته وغزواته وصفاته.. بشكل مقتضب ومختصر دون الاخلال بالمعنى وتوافقا من عنوان كتابه الرئيسي (المختصر في أخبار البشر) ومتسلسل الأحداث، مع ذكر شيء من تراجم زوجاته وأولاده وأعمامه وآثاره وصفاته.
٣. عند كتابته لهذا القسم نجد أنه كان يصرح أبو الفداء بأسماء مصادره أحيانًا بعبارات واضحة لا لبس فيها، وبصيغ عديدة بقوله: (ومن دلائل النبوة)[٢٨]، (وذكر الحافظ المذكور)[٢٩]، (والذي ذكره البيهقي)[٣٠]، (قال البيهقي المذكور)[٣١]، (فذكر صاحب السيرة)[٣٢]، (ذكر ابن الجوزي)[٣٣]، (من الاشراف للمسعودي)[٣٤]، (قال القاضي شهاب الدين بن ابي الدم في تاريخه المظفري) [٣٥]، (وحكى القاضي شهاب الدين بن ابي الدم في تاريخه) [٣٦].
٤. اتَّبع التنظيمَ الموضوعيَّ في تأريخ ما قبل البعثة النَّبَويَّة لعدم وجود تاريخ زمنيٍّ ثابت ومُستمرٍّ فجاءت الموضوعات مرتبة مثل: (ذكر نسب رسول الله(ﷺ))[٣٧]، (ذكر رضاع رسول الله(ﷺ) )[٣٨]، (ذكر رضاعه (ﷺ) من حليمة السعدية )[٣٩] ....، ولكنَّه إذا جاء للتَّاريخ الإسلاميِّ رتَّب أحداثَه حسب السَّنوات الهجرية وهو المعروف بالتَّاريخ الحوليِّ، حيث يسرد حوادث كلِّ سنة هجرية على حِدَة، ثُمَّ التي تَلِيها وهكذا، مُرتَّبةً على التَّسلسل الزَّمنيِّ مع النَّظر إلى التَّسلسل الموضوعيِّ, مثل: (ذكر المؤاخاة بين المسلمين) [٤٠]، (ثم دخلت سنة اثنتين من الهجرة فيها)[٤١]، (ذكر غزوة بدر الكبرى) [٤٢]....، وهنا اتبع منهج الحوليات، فكان يرتب الأحداث على السنين، ويتناول الأحداث الرئيسية في بداية كل سنة ثم يذكر بعض الاحداث الاخرى من أحداث أو ولادات أو وفيات تلك السنة بشيء من الاختصار والايجاز.... مثل: (في هذه السنة أعني سنة اثنتين فرض صيام رمضان...)[٤٣]، (وفي هذه السنة ولد الحسين بن علي رضي الله عنهما) [٤٤]، ( وفيها أعني سنة ثمان مات حاتم الطائي، وهو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج من ولد طي بن أدد ...)، إذا فضلا عن ترتيب الاحداث حسب السنوات، إلا أنه كان يذكر بعض العناوين البارزة لأهم الأحداث التي ترد في الكتاب التي وتشتمل هذه العناوين على اخبار واحداث، فاتخذ التَّنظيم الموضوعيَّ مع مراعاة التَّرتيب الزَّمنيِّ في سوق الموضوعات.
٥. أحيانًا يشير للرواية التاريخية المصدر الذي نقل منه، وينقلها كما وردت من مصادرها دون تعصب لمذهب أو تحيز لفرقة، فهو يظهر في منهجه حياديا، ويؤكد على الحقائق، ويعرض الآراء السائدة والمشهورة دون أن يبدي رأيًا أو يناقش أو يمحص أو يحلل من هذه الآراء شيئًا، وأحيانًا يعلق ويرجح مثل ما جاء في نسب الرسول (ﷺ): "والذي ذكره البيهقي قال: عدنان بن أدد بن المقوم بن تاجور ... وأما الذي ذكره الجواني النسابة في شجر النسب وهو المختار: فهو عدنان بن أدد بن اليسع بن الهميسع بن سلامان... وكان شيخنا ابو عبدالله الحافظ يقول نسبة رسول الله (ﷺ) صحيحة إلى عدنان وما وراء عدنان فليس فيه شيء يعتمد عليه"[٤٥] ؛ وفي حادثة الاسراء والمعراج " ذكر صاحب السيرة أن الإسراء كان قبل موت أبي طالب، وذكر ابن الجوزي أنه كان بعد موت أبي طالب في سنة اثنتي عشرة للنبوة، واختلف فيه فقيل : كان ليلة السبت لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان في السنة الثالثة عشرة للنبوة، وقيل كان في ربيع الأول وقيل: كان في رجب) [٤٦]، وتساءل أبو الفداء على أن الإسراء كان بجسد الرسول (ﷺ) أم كان رؤيا في منامه فهنا أوضح أبو الفداء على أن الإسراء كان بجسده مستنّدًا على اتفاق غالب علماء التاريخ [٤٧]؛ ورجح في مسالة اختلافه في حجة الوداع فقالك: "وقد اختلف في حجه، هل كان قرانًا أم تمتعًا أم إفرادًا، والأظهر الذي اشتهر أنه كان قارنًا"[٤٨]؛ وفي موضع غزوة خيبر وذكر ما حصل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه من اصابته برمد وحصوله على الراية... وبعدها يقول: "وروى ابن اسحاق خلاف ذلك، والذي ذكرناه هو الاصح"[٤٩].
٦. يسير أبو الفداء في هذا القسم على منهج جامعي الروايات من مختلف الموارد، وعند تشخيص أصول روايات ابو الفداء نجد انها تنتهي إلى مجموعة من المصادر المتنوعة جميعها وردت بدون اسناد ولم ينقدها، إلا أنه أحيانًا يشير إلى بعض الروايات بشيء من التعليق عليها. فمثلاً علق على اعطاء الرسول بردته لكعب بن زهير: " وأعطاه النبي (ﷺ) بردته،

فاشتراها معاوية في خلافته من أهل كعب بأربعين ألف درهم، ثم توارثها الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى أخذها التتر"[٥٠].

٧. أحيانًا يسهب المؤلف في ذكر الأحداث كما في (غزوة بدر الكبرى)[٥١]، (ذكر غزوة أحد)[٥٢]، (ذكر نقض الصلح وفتح مكة)[٥٣]، بينما أوجز في ذكر أخبار بعض الاخبار اذ اقتصر على روايات موجزة مثل: (ذكر وفاة خديجة رضي الله عنها)[٥٤]، (ذكر تزويج النبي (ﷺ) بعائشة).[٥٥]

٨. يكثر من الاستشهاد بأقوال الرسول (ﷺ) ويستعمل لفظ (روي، رواية...) وأحيانًا يذكر الرواة مثل: ما رواه جابر[٥٦]، يروى عن ابن عباس، وروى سلمان الفارسي[٥٧]، وهذه الرواية عن محمد بن اسحاق[٥٨]... يذكرها بدون تخريج، وأحيانًا يعلق على الأحاديث والأقوال باستنباط إشارات أو نكات علمية خارج التاريخ، فمثلاً بعد حادثة استشهاد عمه حمزة في معركة أحد، قال: "جاءني جبرائيل فأخبرني أن حمزة مكتوب في أهل السموات السبع، حمزة بن عبد المطلب أسد الله وأسد رسوله"، ثم أمر رسول الله (ﷺ) بحمزة فسجى ببرده، ثم صلى عليه، فكبر سبع تكبيرات، ثم أتى بالقتلى يوضعون إلى حمزة، فيصلي عليهم وعليه معهم، حتى صلى عليه اثنتين وسبعين صلاة، وهذا دليل لأبي حنيفة، فإنه يرى الصلاة على الشهيد خلافًا للشافعي رحمهما الله تعالى[٥٩].

٩. ينقل المؤلف أحيانًا أخباره ورواياته من مصادره بإيجاز واختصار، فينتقي منها ألفاظه وعباراته تارة، ويتصرف بها تارة أخرى مثل: "ومن دلائل النبوة[٦٠] للحافظ أبي بكر أحمد البيهقي الشافعي قال: وفي اليوم السابع من ولادة رسول الله (ﷺ) ذبح جده عبد المطلب عنه ودعا له قريشًا فلما أكلوا قالوا: يا عبد المطلب أرأيت ابنك هذا الذي أكرمتنا على وجهه ما سميته قال: سميته محمدا. قالوا: فيم رغبت به عن أسماء أهل بيته قال: أردت أن يحمده الله تعالى في السماء وخلقه في الأرض"[٦١]. كما تعددت وتنوعت مصادره في جمع أخباره.

١٠. يعلق ويوضح بعض المعاني والعبارات ويعطي تعاريف لإثبات أمر أو مسألة ففي موضع (ذكر أصحابه) يوضح معنى الصحابي بذكر تعريفهم بقوله: "الصحابي: هو كل من أسلم ورأى النبي (ﷺ) وصحبه ولو أقل زمان"[٦٢].

١١. أكثر الروايات والأخبار ينقلها بدون اسناد.

١٢. بشكل عام نرى أن منهجه قريبًا من المنهج الذي اعتمده ابن الاثير والمسعودي، أما بالنسبة لقسم السيرة ومن خلال المقابلة لم نجد أبو الفداء ينقل نصوصًا أو روايات من ابن الاثير على الرغم من أنه يعتمد عليه في النقل في غير هذا القسم من كتابه المختصر، وحتى المواضيع المتشابهة يحاول أن يغير في العنوان وتغيير بعض الكلمات ليخالف كلام ابن الاثير. فمثلاً: في (المختصر في أخبار البشر) عنوان: (ذكر ابتداء أمر الأنصار رضي الله عنهم) "ولما أراد الله تعالى إظهار أمر دينه، وإعزاز نبيه، خرج رسول الله (ﷺ) في موسم يعرض نفسه على القبائل كما كان يصنع"[٦٣]؛ وفي (الكامل في التاريخ) عنوان (ذِكْرُ بَيْعَةِ الْعَقَبَةِ الْأُولَى وَإِسْلَامِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ)، فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ إِظْهَارَ دِينِهِ وَإِنْجَازَ وَعْدِهِ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) فِي الْمَوْسِمِ الَّذِي لَقِيَ فِيهِ النَّفَرَ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَعَرَضَ نَفْسَهُ عَلَى الْقَبَائِلِ كَمَا كَانَ يَفْعَلُهُ".[٦٤]

## خاتمة

وفي ختام البحث توصل الباحث إلى عدد من النتائج لعلّ من أبرزها:

١. يعتبر كتاب المختصر في تاريخ البشر من المراجع المختصرة في التاريخ والتي تغني عن المطولات، وبدأ أبو الفداء في تاريخه بذكر الأنبياء على الترتيب، ثم ذكر ملوك الفرس والفراعنة، وملوك العرب قبل الإسلام، ثم ذكر الأمم وأحياء العرب، ثم شرع في ر؛ وبدأه بمولد النبي (ﷺ)، وغزواته، وحياته، وصفاته، ثم ذكر الخلفاء الراشدين؛ وما حدث في خلافتهم؛ ثم رتب الأحداث بعد ذلك على التاريخ إلى أن وصل لسنة تسع وأربعين وسبعمائة فختم بها.

٢. التأكيد على أهمية هذا الكتاب العظيم الذي جعل الغرب يعترف ويشيد بقيمته المعرفية والعلمية وإغنائه للفكر الإنساني.

٣. لاقت السيرة النبوية عناية فائقة من المؤرخين على مدى العصور وخصصت لها كتبًا خاصة، إلا أن هذا لم يمنع من الذين كتبوا في التاريخ العام أيضًا أن يفردوا قسمًا خاصًا للسيرة النبوية، وهذا ما أكده أبو الفداء في تناوله لهذا القسم.

٤. إن منهج التصنيف الذي اتبعه أبو الفداء في هذا القسم هو المنهج الحولي (الترتيب حسب السنين)، وقد راعى فيها ترتيب تسلسل الحوادث، فرتبها حسب وقوعها سنةً بعد سنة، وذكر في كل سنة ما وقع فيها من الأحداث التي رأى أنها تستحق الذكر.

٥. تميز أسلوب الكتابة التاريخية عند أبي الفداء بالتخلي عن مسألة الإسناد في الخبر التاريخي في مؤلفه واكتفى بتوثيق المادة من خلال إيراده لمصادر الخبر التاريخي أو الحادثة التاريخية، إما في بداية الحادثة أو في ثناياها.

٦. المصادر التي اعتمدها أبو الفداء في كتابة السيرة النبوية والتي صرح بها من خلال ذكره للرواية التاريخية قليلة مقارنة بحجم وغزارة المعلومات التي فيها.

٧. على الرغم من أن كتابه يعتمد على (الكامل في التاريخ) لابن الأثير، ويسير على وفق منهجه، وكما صرح به في مقدمة كتابه، إلا أنه في كتابته للسيرة النبوية لم يعتمده كمصدر لا من قريب او بعيد. وبذلك تميز وانفرد أبو الفداء في هذا القسم في كتابته وصياغته وفق رؤيته التاريخية.

## الهَوامِشُ:

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط٤، دار العلم للملايين، (بيروت/١٩٩٠م)، ٣٤٦/١ مادة نهج .

(٢) يُنظر ترجمته: ابن حمزة الحسيني محمد بن علي (ت٧٦٥هـ/١٣٦٣م)، **ذيول العبر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة الكويت، (الكويت/د.ت)،٩٢/٤، اليافعي، عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ/١٣٦٦م)، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت/١٩٩٧م)، ٢٨٢/٤؛ ابن كثير، اسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، تحقيق مكتب تحقيق التراث، مؤسسة التاريخ العربي، (بيروت/د.ت)، ١٨٢/١٤؛ ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي(ت٨٧٤هـ/١٤٧٠م)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي دار الكتب، (مصر/د.ت)،٢٩٢/٩؛ ابن العماد، عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت.١٠٨٩هـ/١٦٧٨م)، **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، ( بيروت/ ١٩٩٨م)،٩٨/٦.

(٣) ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت٨٧٤هـ/١٤٧٠م)، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مصر/د.ت)،٣٩٩/٢.

(٤) الاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ، (ت٧٧٢هـ/١٣٧٠م)، **طبقات الشافعية**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت/٢٠٠٢م)، ٢١٨/١.

(٥) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٠٠/٩.

(٦) إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، (استانبول / ١٩٥١م)، ١/ ٢٤٣.

(٧) مطبوع في لندن صدر عام ١٦٥٠م. الزركلي، خير الدين بن محمود (ت١٣٩٦هـ)، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط١٥، دار العلم للملايين، (بيروت/٢٠٠٢م)، ٣١٩/١.

(٨) إسماعيل باشا، **هدية العارفين**، ٢٤٣/١.

(٩) النسخة موجودة في دار الكتب المصرية تقع في (١٦٤) ورقة، ورد في حواشيها (١١) بلاغا بصيغة (بلغ مقابلته على يدي مؤلفه أدام الله أيامه) ولوحظ اختلاف الخط في بعض صفحاتها ما يدل على مراجعتها وتصحيح ما سقط منها .وعلى صفحتها الأولى تعريف بها في زهاء صفحة بقلم خيري بن عمر المصري كتبها في شعبان ١٣٠٦هـ، ورجح فيها أن النسخة كانت ملكا لحاجي خليفة صاحب كشف الظنون. إلا أن حاجي خليفة (كما يقول) ذكر أنه لم يقف على مؤلف الكتاب ! وآخر المخطوطة (كان الفراغ من جمعه وتأليفه في العشر الأول من شعبان سنة٧٢٧هـ على صاحبها أفضل الصلاة والسلام بالمشرفية من ظاهر حمص الشرقي الشمالي والحمد لله رب العالمين (وقد قام بنشرها وتحقيقها د. علي الكبيسي ود. صبري إبراهيم، ومراجعة د. عبد العزيز مطر. (جامعة قطر: ١٩٩٣م) في (٦٥٦ صفحة).

(١٠) يوجد منها نسخة خطية في خزانة حسن حسني بتونس.

(١١) الزركلي، **الأعلام**، ١/ ٣١٩.

(١٢) إسماعيل باشا، **هدية العارفين**، ٢٤٣/١ ؛ كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**، مكتبة المثنى، (بيروت/د.ت)، ٢٨٣/٢.

(١٣) كحالة، **معجم المؤلفين**، ٢٨٣/٢.

(١٤) إسماعيل باشا، **هدية العارفين**، ٢٤٣/١؛ الزركلي، **الأعلام**، ١/ ٣١٩.

(١٥) كحالة، **معجم المؤلفين**، ٢٨٣/٢.

(١٦) أبو الفداء، إسماعيل بن علي الحموي (ت٧٣٢هـ/١٣٣٢م)، **المختصر في أخبار البشر**، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت/١٩٩٧م)، ٤٨٧/١.

(١٧) علي نجم عيسى، **"أبو الفداء مؤرخًا"**، مجلة جامعة تكريت، العدد٩، المجلد١٣، (تكريت/٢٠٠٦)، ص١١١-١١٢.

(١٨) عيسى، **أبو الفداء مؤرخًا**، ص ١١٣.

(١٩) **تاريخ أبي الفداء**، ١١/١.

(٢٠) يُنظر ترجمته: أبو يعلى، خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني (ت ٤٤٦هـ/١٠٤٤م)، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، ط١، مكتبة الرشد، (الرياض/١٩٨٩م)،٢٨٨/١؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، **سير أعلام النبلاء**، ط٩، مؤسسة الرسالة، (بيروت/ ١٩٩٣م)، ٣٣/٧.

(٢١) يُنظر ترجمته: السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي الدين، (ت.٧٧١هـ/١٣٦٩م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ط٢، دار المعرفة، (بيروت/د.ت)، ٤٥٦/٣؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٥٦٩/١٥؛ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الكتب، (بيروت/١٩٩٢م)،١٧٨٢/٦٣٢،٢/١؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**،٣٧١/١.

(٢٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١١٦/٦.

(٢٣) **تاريخ أبي الفداء**، ١٦٨/١، ١٧٠.

(٢٤) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، **العبر في خبر مَنْ غبر**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، (بيروت/١٩٨٥م)،٢٠٧/٣ ؛ اليافعي، **مرآة الجنان**، ٧٠/٤؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٦٢/١٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢٨١/٦؛ الحنبلي، **الشذرات**، ١٣٧/٥.

(٢٥) يُنظر: القسم الخاص بالسيرة النبوية في تاريخ أبي الفداء، ١٦٨/١-٢١٩.

(٢٦) عيسى، **أبو الفداء مؤرخًا**، ص١٠٣.

(٢٧) **تاريخ أبي الفداء**، ١٨٢/١.

(٢٨) **تاريخ أبي الفداء**، ١٦٨/١.

(٢٩) **تاريخ أبي الفداء**، ١٦٨/١.

(٣٠) **تاريخ أبي الفداء**، ١٧١/١.

(٣١) **تاريخ أبي الفداء**، ١٧١/١.

(٣٢) **تاريخ أبي الفداء**،١٧٤/١، ١٧٨، ١٧٥.

(٣٣) **تاريخ أبي الفداء**،١٧٨/١.

(٣٤) **تاريخ أبي الفداء**،١٩٩/١، ١٨٧، ٢١٦، ٢١٢.

(٣٥) **تاريخ أبي الفداء**،٢١٥/١.

(٣٦) **تاريخ أبي الفداء**،٢١٤/١.

(٣٧) **تاريخ أبي الفداء**،١٦٨/١.

(٣٨) **تاريخ أبي الفداء**،١٧١/١.

(٣٩) **تاريخ أبي الفداء**،١٧١/١.

(٤٠) **تاريخ أبي الفداء**،١٨٧/١.

(٤١) **تاريخ أبي الفداء**،١٨٧/١.

(٤٢) **تاريخ أبي الفداء**،١٨٧/١.

(٤٣) **تاريخ أبي الفداء**،١٨٧/١.

(٤٤) **تاريخ أبي الفداء**،١٩٤/١.

(٤٥) **تاريخ أبي الفداء**،١٧١/١.

(٤٦) **تاريخ أبي الفداء**،١٧٨/١.

(٤٧) **تاريخ أبي الفداء**،١٧٨/١.

(٤٨) **تاريخ أبي الفداء**،٢١٣/١.

(٤٩) **تاريخ أبي الفداء**،٢٠١/١.

(٥٠) **تاريخ أبى الفداء**،١/ ٢١١.
(٥١) **تاريخ أبى الفداء**،١/ ١٨٧.
(٥٢) **تاريخ أبى الفداء**،١/ ١٩١.
(٥٣) **تاريخ أبى الفداء**،١/ ٢٠٤.
(٥٤) **تاريخ أبى الفداء**،١/١٧٩.
(٥٥) **تاريخ أبى الفداء**،١/١٨٧.
(٥٦) **تاريخ أبي الفداء**، ١٩٤/١.
(٥٧) **تاريخ أبي الفداء**، ١٩٥/١.
(٥٨) **تاريخ أبي الفداء**، ٢١٠/١.
(٥٩) **تاريخ أبي الفداء**، ١٩٢/١.
(٦٠) الرواية كما جاءت عند البيهقي: "فلما كان اليوم السابع ذبح عنه ودعا له قريشًا فلما أكلوا قالوا يا عبد المطلب أرأيت أبنك هذا الذي أكرمتنا على وجهه ما سميته قال سميته محمدا، قالوا فلم رغبت به عن أسماء أهل بيته قال أردت أن يحمده الله تعالى في السماء وخلقه في الأرض" البيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، **دلائل النبوة**، تحقيق: عبد المعطى قلعجى، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت/١٩٨٨م)،١/١١٣.
(٦١) **تاريخ أبي الفداء**، ١٦٨/١.
(٦٢) **تاريخ أبي الفداء**، ٢١٧/١.
(٦٣) **تاريخ أبي الفداء**، ١٨٠/١.
(٦٤) ابن الاثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت٦٣٠هـ/١٢٢٨م)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت/١٩٩٧م)، ٦٨٩/١.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



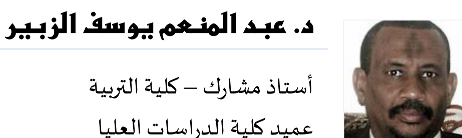
# الهجرة النبوية الشريفة
## الدوافع والطريق

**د. خليل فياض محمد الفياض**

دكتوراه تاريخ إسلامي

وزارة التربية والتعليم

الرياض – المملكة العربية السعودية



**د. عبد المنعم يوسف الزبير**

أستاذ مشارك – كلية التربية

عميد كلية الدراسات العليا

جامعة القضارف – جمهورية السودان

**مُلَخَّصْ**

جاءت هذه الدراسة بعنوان "الهجرة النبوية الشريفة الدوافع والطريق"، وتهدف إلى التعرف على دوافع الهجرة النبوية الشريفة والأسباب التي أدت إلى اختيار المدينة المنورة (يثرب) موطنًا للهجرة، إضافة إلى التعرف على الطريق الذي سلكه الرسول (ﷺ) وصاحبه أبوبكر الصديق (رضي الله عنه) إلى المدينة. المنهج الذي استخدم في هذه الدراسة هو المنهج التاريخي والوصفي والتحليلي، وذلك بمقارنة النصوص التاريخية مع بعضها البعض، وصولاً للنتائج، وقد توصلت الدراسة لعدد من النتائج المهمة منها، أن بيعة العقبة الأولى والثانية كانتا من أهم الأسباب التي وفقها تم اختيار المدينة موطنًا للهجرة النبوية الشريفة، وأن طريق الهجرة الشريفة تم تحديده بواسطة مرشد كان مع الرسول (ﷺ)، وأنه في كثير من الأحيان كان يبعد عن الطريق الذي ألفه الناس بين مكة المكرمة والمدينة المنورة، وقد ساعدت الهجرة النبوية الشريفة لحد كبير في فقدان قبيلة قريش لمكانتها، ولذلك بدأ نجم مكة المكرمة في الأفول مع ظهور المدينة المنورة كمنافس قوي لها.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٦ ديسمبر ٢٠١٣

تاريخ قبـول النشـر: ٦ مارس ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

الدعوة المحمدية، جزيرة العرب، المهاجرين، يثرب، الأوس والخزرج

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

عبد المنعم يوسف الزبير، خليل فياض محمد الفياض. "الهجرة النبوية الشريفة: الدوافع والطريق".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٨٣ – ٩٠.

## مُقَدِّمَةٌ

لم يكن لمحمد (ﷺ) يوم جهر بدعوته من الأصحاب إلا القليل من الضعفاء والفقراء والعبيد، ولم يكن يملك من القوة والسلاح والمال شيء يذكر، على عكس ما كان لخصوم الدعوة من المال والسيادة والجاه. ومع ذلك وقف محمد (ﷺ) مع القلة القليلة من إخوانه ثابتًا شامخًا وقويًا، يجاهد وينشر دعوته ويصبر على أذى الكفار وقوى الشر، التي لم تستطع أن تصرفه عن دعوته. لقد كان محمد مقاومًا عنيدًا، ثابتًا ثبوتًا دونه ثبوت الجبال الراسيات في وجه التحديات كلها، ولا يثنيه أذى، ولا يلويه كيد، صامدًا مترفعًا عن كل المغريات التي تعرض عليه، إلى أفق الحق يثبّت فؤاده، ويربط على قلبه، ويمده بالعون والتأييد،(1) لقد بذل سادة الكفر في مكة جهودًا جبارة لاجتذاب الرسول (ﷺ)، حتى يتخلصوا من دعوته، التي وجدوا فيها خطرًا كبيرًا يتهدد مصالحهم.

رأى المشركون أن أسلوب الإغراء والمساومة لم ينجح مع الرسول (ﷺ) وقد أسلم حمزة بن عبد المطلب(ﷺ)، ثم أسلم عمر بن الخطاب (ﷺ)، وبدأ الإسلام يفشو بين القبائل، فعمدوا إلى التهديد، وشنوا على النبي (ﷺ)، وعلى أصحابه حروبًا نفسيةً، وحروبا اقتصادية، تمثلت في المقاطعة والحصار، حيث تحالف المشركون على بني هاشم وعلى بني المطلب، أن لا يناكحوهم، ولا يبايعوهم، ولا يجالسوهم، ولا يخالطوهم، ولا يدخلوا بيوتهم، ولا يكلموهم، حتى يُسَلِّموا إليهم الرسول (ﷺ) للقتل، وكتبوا ذلك في صحيفة فيها عهود ومواثيق، وعلقوها في سقف الكعبة، وبقي بنو هاشم وبنو المطلب محصورين في شِعَب أبي طالب مقطوعًا عنهم الميرة والمادة، نحو ثلاث سنين، حتى بلغهم الجَهدُ، وكان يُسمع من وراء الشِعَب أصوات نسائهم وصبيانهم

من شدة الجوع،[٢] بل أن المشركين قرروا اغتيال الرسول (ﷺ)، وذلك بأن يقوم أفراد عدة، من كل القبائل بضربة رجل واحد بقتل الرسول (ﷺ)، فيتفرق دمه في القبائل جميعًا،[٣] وهذا قرار بائس يدل على أن قوى الشر قد فقدت صوابها تمامًا، وعجزت عن محاصرة الدعوة الجديدة، ومنع الناس من الإقبال على الدين الجديد.

## أولاً: دوافع الهجرة

جاء أمر الهجرة في وقته المحدد، الذي لا يجوز أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه، أمرٌ أشار به الله عز وجل وأعان عليه. أمرٌ للخروج من دائرة الإنسان إلى دائرة الدولة، بعد أن وضُحَ أن مكة لا تصلح لقيام الدولة، ولأن كعبتها تمتلئ بالأوثان، وحكامها سادة الكُفر، فلا يمكن أن تكون وطنًا للمسلمين بحالتها هذه، على الرغم من موقعها الجغرافي بين مناطق شبه جزيرة العرب وطرق قوافلها التجارية، وأيضًا أهميتها الاقتصادية بالنسبة لكثير من التُجّار المسلمين.

كانت الهجرة إلى مكان آخر يكون أصلح للدعوة، لتنطلق إلى أفق أوسع لبناء الدولة الجديدة وتأسيس قاعدة الإسلام الصلبة، القائمة على التربية السليمة على منهج الوحي، وأصول العقيدة وآداب الإسلام، حتى إذا نجحت الدعوة الإسلامية وتطور الموقف لصالح المسلمين، بدأ النبي (ﷺ) ومَنْ معه من المهاجرين والأنصار التمهيد لإقرار حق المسلمين في أداء عبادتهم في المسجد الحرام، الذي كان المشركون قد صدوهم عنه. فلم يكن معقولا أن تترك مكة للوثنية تمرح في جنباتها، والكفر يجول خلال ديارها، وقد بلغ الإسلام من القوة ما جعل أبناءه قادرين على إقرار حقهم في العبادة في بيت الله الحرام بحرية تامة، ونشر الدعوة الإسلامية بين أبناء مكة وغيرها من مدن الحجاز، وتطهير الكعبة من أوثان الجاهلية.

وكان محمد (ﷺ) قد رأى قبل ذلك أن يغادر إلى مكان آخر، ينشر فيه الإسلام، ويطلب من أهله النصر والمنعة. ووقع اختياره على الطائف، حيث تقطن قبيلة ثقيف، كبرى القبائل العربية بعد قريش، لعله يجد في أرض الطائف أُناسًا أكثر تفهمًا من أهل مكة وتجاوبًا خير من قريش. فغادر محمد (ﷺ) مكة في شوال من السنة العاشرة للبعثة قاصدًا الطائف وأهلها ثقيف، يلتمس منهم النصرة والمنعة من قومه، ويرجو إسلامهم، ولكنه رجع منهم بشر جواب وردوه ردًا منكرًا قبيحًا.[٤] وقد حاول النبي (ﷺ) جاهدًا أن يدعو أهلها بكل الوسائل، ويقنعهم بأن قبولهم للحق لن يحرمهم ذرة من الخير، بل هو الخير كله، فأبى الظالمون والجاحدون إلا كفورًا. قال تعالى: "وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ".[٥]

لقد كان أهل الطائف يخافون أن يفقدوا سلطانهم، وأن تتخطفهم القبائل، دون أن تساندهم قريش، التي كان لكثير من زعمائها مصالح اقتصادية في الطائف. فقد عُرفت الطائف بأنها بستان مكة ومصيف لأغنياء قريش،[٦] وكان الانتاج الزراعي فيها قد تجاوز حاجة الاستهلاك المحلي، وكانت الزراعة فيها مُربحة، مما شجع كبار تُجّار مكة على استثمار بعض اموالهم في ملكية الأراضي الزراعية، كما كانت لهم فيها تجارات وأموال، مثل العاص بن وائل السهمي، وأبو أحيحة سعيد بن العاص[٧]، وعتبة بن ربيعة وأخوه شيبة،[٨] وكانت للعباس بن عبد المطلب أرض في الطائف مزروعة بالكروم،[٩] وعلى حنطتها اعتمدت كل حواضر الحجاز وخاصة مكة، فكانت العير تُقبل من الطائف تحمل الحنطة والحبوب والسمن والعسل إلى مكة.[١٠] ويمكننا القول: أن الأموال التي كان أغنياء مكة يوظفونها في ملكية الأراضي الزراعية وفي الأعمال التجارية والحرفية في الطائف، قد أسهمت إلى حد كبير في تطور الزراعة والحرفة، وتوسيع الحركة التجارية، وتنشيط الأسواق الموسمية في الحجاز وأسواق شبه جزيرة العرب. إلا أن النظرة السطحية الضيقة، والتصور الأرضي المحدود، الذي أوحى لأهل الطائف أن إتباع هدى الله يعرضهم للمخافة والمضايقات الاقتصادية وغير الاقتصادية، ويعود عليهم بالفقر والعوز، جعلهم يصدون الرسول (ﷺ) ويؤذونه.

إنهم لا ينكرون أنه الهدى، ولكنهم يخافون أن يتخطفهم الناس، ولا يذكرون الله، ولا يذكرون أن الله وحده الحافظ وانه الرزاق، وأن الخير الذي هم فيه إنما من عند الله، وأن قوى الأرض كلها لا تملك أن تضرهم بشيء إلا إذا خذلهم الحق وأنزل الله سخطه عليهم. لئن كَفَر سادة قريش في مكة بالدعوة الجديدة وآذوا الرسول (ﷺ) وقعدوا لأصحابه بكل صراط، وصدت الطائف الرسول (ﷺ) وآذته للأسباب نفسها، النابعة من ترابط المصالح بين مكة والطائف، فقد أراد الله عز وجل أن يُقيِّض لتلك الدعوة مَنْ ينقذها من الوثنية الضالة، وأن تجد أناسًا تتفتح عقولهم وتنشرح صدروهم للإسلام، ليعود الأمن للمسلمين بعد الفزع والخوف، وان ييسر لهم الدعوة بعد عُسر، وأن تنطلق بعد طول توقف وجمود.

## ثانيًا: محمد (ﷺ) يعرض نفسه على القبائل

هنا تبدأ مرحلة جديدة من الدعوة إلى الله. يُعَوِّل فيها الرسول الكريم على أن يذهب بنفسه إلى قبائل العرب، يشافههم، داعيًا اياهم إلى ربه، لقد أراد أن لا يبقى لتلك القبائل حجة، وأن لا يبقي لنفسه عذرًا. لقد كان محمد (ﷺ) يدأب في المواسم من كل عام على الاتصال سرًا ببعض القبائل الوافدين إلى مكة، فيعرض عليهم الإسلام، ويدعوهم إلى الله عز وجل، ويخبرهم أنه نبيٌ مرسل، ويطلب منهم النصرة لتبليغ رسالة ربه إلى الناس، وقد اشتهر أن معظم هؤلاء كان يشيحون عنه ولا يصغون إليه ولا إلى ما كان يدعو إليه.[١١] كانت هذه القبائل تصر على عناد محمدا (ﷺ) للأسباب التي أصرت قريش من أجلها على عناده، فمنهم مَنْ كان يطمع في المُلك إذا هم انتصروا، مثل بنو عامر بن صعصعة،[١٢] ومنهم مَنْ خشيت إن نصرت محمدا (ﷺ) أن تُغضب قريشًا وتقوم بينها وبين سادة مكة خصومة، قد تترك آثارها الاقتصادية عليها. فقد كانت لكل قبيلة علة أقوى اثرًا في أعراضها عن الإسلام من تمسكها بدينها ودين آبائها وبعبادة الأوثان.

لم يكن غريبًا أن ترفض هذه القبائل دعوة محمد(ﷺ)، حيث أن لهذه القبائل علاقات قوية مع سادة قريش لا يمكنهم التفريط بها لأي شي كان، فقد استخدم سادة قريش حنكتهم التجارية والسياسة

النادرة في وجوه مختلفة لربط القبائل بعهود ومواثيق ومصالح، حتى أضحت المنافع الاقتصادية المتبادلة بين قريش وكثير من القبائل أهم الأمور في حياة جميع الأطراف، حيث استمالت قريش زعماء القبائل إلى جانبها بشتى الوسائل، بعد أن تفوقت مكة على كل المدن الأخرى في اجتذاب العرب إليها من أجل التعبد والتجارة.

إنهم يخافون قريشًا التي ارتقت إلى مرتبة الزعامة السياسية في أعين العرب خصوصًا بعد هزيمة أبرهة الأشرم،[١٣] التي أتاحت لمكة فرصة تعزيز هيبتها وتحسين مكانتها بين العرب، إضافة إلى انتصار مكة على (الحيرة)[١٤] في حروب الفجار، حيث بلغت قريش غايتها في السيطرة على خطوط التجارة في شرق شبه جزيرة العرب وغربها، بعد انهيار سلطان (الحيرة) على القبائل، وتحقق لمكة ما تحتاج إليه من الناحية المعنوية، التي كرست لزعامتها أن تدوم وتعزز، حتى أصبحت جميع قبائل شبة جزيرة العرب تخاف أن تعادي قريشًا. إضافة إلى ذلك لم تهدأ قريش في نشر الدعاية ضد الرسول (ﷺ)، إذ كان رجالها يتبعون محمدا،(ﷺ) يحذرون القبائل من تصديقه، مما أثَّر في منع القبائل من قبوله.

لم يكن الأمر سهلاً على النبي (ﷺ)، الذي أصابه آذى كبير في نفسه وفي أصحابه، وقد أصبح مركزه حرجًا في مكة وبين القبائل، بعد أن اصطدم بجدار منيع، يحجب عقل الإنسان الجاهلي عن رؤية الحقيقة، نتيجة خضوعه للعقيدة الوثنية واسترساله في التأثر بها، وعدم قدرته على الخروج من أسرها وكسر قيودها الثقيلة، بل أن كثيرًا من القبائل كانت مستفيدة من علاقتها مع قريش عن طريق الأحلاف، التي كانت لها علاقة مباشرة بالتجارة وحمايتها، أو ارتباطها بها من خلال منظومة الإيلاف، من أجل مصلحتها المشتركة في تطويع القبائل العربية ضمن إطار مشروعها. لقد فرضت قريش على قبائل شبه جزيرة العرب طوقًا من الموالاة، يصعب على هذه القبائل أن تكسره وتخرج عن طاعتها، حيث أن زعماء القبائل كما سادة قريش، أصحاب سيادة موروثة وتقاليد ضرورية لحفظ تلك السيادة في الأبناء بعد الآباء والأجداد، وإن زوال تلك التقاليد يزيل ما لهم من سطوة الحكم والجاه، وتُفقدهم كثيرًا من المنافع الاقتصادية التي تأتي من ارتباطهم بقريش، أي أن السلطة هي التي كانت تحول بينهم وبين الدعوة المحمدية.

**٢/١- استجابة أهل يثرب:**

لم يكن سكان (يثرب) من العرب يختلفون عن باقي قبائل شبه جزيرة العرب من حيث ارتباطهم عقائديًا واقتصاديًا بقريش، فقد كانت لهم علاقات قوية مع تجارها، حيث اعتمد أهل مكة على محاصيل يثرب الزراعية مثل التمور والحبوب، إضافة إلى الحلي والسلاح التي كان اليهود يقومون على صناعتها.[١٥] إضافة إلى ذلك كان أهل يثرب من غير اليهود يعظمون البيت الحرام ويحترمون المناسك التي كانت سائدة آنذاك، وقد حرصوا على دعوتها لما لهم فيها من فوائد. كانت قبيلتي الأوس والخزرج من عُبّاد الأوثان، يجاورون اليهود في يثرب، أول المتأثرين بدعوة محمد (ﷺ) لهم، عند لقائهم به في مكة.

فقد سبق الأوس جيرانهم من الخزرج في لقاء محمدا (ﷺ)، عندما قدموا مكة يرغبون بعقد حلف مع قريش ضد قبيلة الخزرج، ولكنهم لم ينالوا الحلف ولم يُسلموا، حيث اختلفوا فيما بينهم، فبعضهم كان يرى في الإسلام المنقذ مما هم فيه وهو خير من طلب الحلف مع قريش، ورأى آخرون السكوت والرجوع إلى ديارهم.[١٦]

ولعل من فضل الله على قبيلتي الأوس والخزرج وقوع حرب يوم بُعاث[١٧] بينهم واستفحال أمرها فيهم حتى أنهكتهم، فرُبَّ ضارة نافعة. فقد وقعت معركة بعاث بين القبيلتين، دار خلالها قتال شديد أملته عداوة متأصلة، حتى مات عدد كبير من الطرفين وكثير من زعمائهم، ولم يبق من شيوخهم إلا القليل. لقد أحست جموع القبيلتين بعد هذه المعركة بميل عظيم إلى نبذ القتال، وإلى البحث عن انجع الوسائل لجمع الشمل ورأب الصدع وتوفيق القلوب، بعد أن استنزفت الحروب الدائرة دماءهم، وقطّعت أواصر الجوار فيما بينهم، ومزقت شملهم حتى أوشكت أن تستأصل وجودهم. كان اليهود، جيران الأوس والخزرج في يثرب، أكثر المستفيدين اقتصاديًا من الصراع الدائر بين القبيلتين، لذلك نراهم يشعلون نار العداوة بينها، حتى تأصلت بين القبيلتين البغضاء وصار أفرادها يتوارثونها جيلاً بعد جيل. فقد استغل اليهود انشغال القبيلتين في حروبهما من أجل التفرغ للتجارة والنشاط الربوي، وليزيدوا ثروا تهم ويشتروا الأراضي وآبار المياه ويسيطروا على مقدرات يثرب. ومع أن تأثير اليهود في أهل يثرب كان محدودًا من ناحية العقيدة، إلا أن الأوس والخزرج آمنوا بفكرة ظهور نبيٍّ جديد بتأثير من اليهود، الذين كانوا يعيبون على الأوس والخزرج عبادة الأوثان والتقرب إليها.

كان الأوس مهيئين أكثر من الخزرج لمحالفة الرسول (ﷺ) والدخول في الإسلام، على اعتبار أنهم أسبق من الخزرج في الاتصال بالرسول (ﷺ) في مكة، وفي معرفة حقيقة دعوته، خاصةً بعد أن فشلوا في محالفة قريشًا ضد الخزرج. إن عامل التنافس ذلك لم يكن مجردًا في نفوسهم، بل هناك عوامل دينية وقومية كانت تدفعه وتذكيه. فقد كان للخزرج علاقات قويه مع اليهود، يحدثونهم بخبر ظهور نبي آخر الزمان، ويهددونهم وأصنامهم به، وأنهم (أي اليهود) سينضمّوُن إليه ويقتلون الأوس والخزرج (قتل عاد وإرم).[١٨] لقد أراد الخزرج أن يكونوا أصحاب السبق في قبول دعوة محمد (ﷺ) قبل اليهود. فعندما دعا رسول الله (ﷺ) أولئك النفر إلى عبادة الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم تعلمون والله أنه النبي (ﷺ) الذي توعدكم به اليهود، فلا يسبقنكم إليه.[١٩] لقد ظهر العامل القومي جليًا في نفوس الخزرج عندما أجابوا الرسول (ﷺ) إلى ما دعاهم إليه، وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، إذ قالوا له: إنا تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فان يجمعهم الله عليك، فلا رجل أعز منك.[٢٠]

إن موقف الخزرج هذا ليؤكد غيرتهم ورغبتهم في السلام مع الأوس على دين الإسلام، كما يظهرون حاجتهم إلى رجل يوحدهم، ويقضي على الفوضى السائدة بينهم، خصوصًا أن الرسول (ﷺ) كان

شخصًا من غير أهل يثرب، وهذا ما يؤكد أن القيادات الشابة، مثل سعد بن معاذ، وأُسيد بن حضير، وأبو الهيثم التيهان وغيرهم من الأوس، وأسعد بن زرارة، وسعد بن عبادة، والنعمان بن عجلان، ومرداس بن مروان وغيرهم من الخزرج[٢١]، كانت راغبة في عودة الصفاء بين القبيلتين بعد أن أزهقت الحروب أرواحًا كثيرة من القيادات التقليدية، التي كانت سببًا في كثير من الحروب بسبب ما توارثوه من عادات وتقاليد، والتي من الممكن أن تقف حجر عثرة في وجه الدعوة.

فكأنما سئمت قلوب أهل يثرب حالة العداوة والجفوة، ووجدوا في محمد (ﷺ) الشخص الذي يمكن أن يخرجهم منها، ويوجه نشاطهم إلى ما هو أكثر نفعًا لهم، لذلك لم تستجب العرب لدعوة محمد (ﷺ) مثلما استجاب أهل يثرب حين دُعوا إلى الإسلام، حيث كانوا أكثر استعدادًا لتقبله وفهم معناه من وثني مكة، ومن ثَمَّ انتشر الإسلام في يثرب بسرعة كبيرة جدًا، وفي فترة وجيزة، حتى قيل أنه لم يبق دار من دور يثرب إلا وبها رجال ونساء مسلمون،[٢٢] وازداد انتشاره فيها خاصةً بعد عودة أهلها من مكة بعد مبايعة الرسول (ﷺ) في العقبة والتي سميت بيعة العقبة الأولى.[٢٣] وكان الرسول (ﷺ) قد أرسل مُصعب بن عُمير إلى يثرب ليعلم أهلها الإسلام، ويفقههم في الدين ويصلي بهم، لان الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤمه البعض،[٢٤] وقد كان لهذا العمل أثر كبير في انتشار الإسلام في بيئة واسعة وقاعدة عريضة في المدينة المنورة، التي شهد فيها الإسلام انبثاق التجربة العملية لأحكامه وآدابه والتزاماته، لتنطلق بعدها من تلك البقعة المباركة للعالم بأسره وتُحرر العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وتُخرجهم من الظلمات إلى النور.

**٢/٢- هجرة المسلمين إلى يثرب:**

من أجل العقيدة كانت الهجرة، وفي سبيل الحق هاجر محمد (ﷺ) وأصحابه، ومن أجل عالم أفضل كان جهادهم، ولقد عبَّروا بالهجرة عن عظمة الدين وسمو الإيمان. فقد أمر الرسول (ﷺ) المسلمين أن يلحقوا الأنصار في يثرب، بعد أن بايعوه للمرة الثانية في العقبة[٢٥] واطمأن أن يثرب ستكون دارًا يُنصر فيها الإسلام ويُعز فيها المسلمون، كما كان أمر النبي (ﷺ) للمسلمين بالهجرة إلى الحبشة[٢٦]، حيث كان مطمئنا أن فيها ملكٌ[٢٧] لا يظلم عنده أحد.

سمِّيت بيعة العقبة الثانية بيعة الحرب لأن الله (ﷻ) قد أذن للمسلمين في القتال بقوله تعالى: "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ"[٢٨]، على عكس ذلك كانت بيعة العقبة الأولى. أُحيطت بيعة العقبة الثانية بدرجة عالية من السرية خوفًا على حياة الرسول (ﷺ) في الفترة ما بين البيعة وبين وصوله (ﷺ) إلى يثرب. فقد بايع الأنصار الرسول (ﷺ) على السمع والطاعة في العُسر واليُسر، وأن يقولوا الحق أينما كانوا، ولا يخافون في الله لومة لائم.[٢٩]

فقد اعتبر الأنصار، بعد هذه البيعة أن النبي (ﷺ) واحدًا منهم، دمه كدمهم وحكمه كحكمهم، على أن تبدأ حماية الرسول(ﷺ) من قبل الأنصار بعد وصوله إلى يثرب لا قبل ذلك.

كانت الهجرة قاسية شديدة محفوفة بالإخطار، لكنها كانت هجرة من أجل الحق، وكانت صبرًا وصدقًا، واحتمالاً وأملاً، ولم تكن ضعفًا ولا استسلامًا وهروبًا، بل كانت تعبيرًا عن المقاومة الصادقة، الحقة، ورفضًا للذل والخُنوع، وكانت درسًا في السرية والتخطيط البارع في خداع مشركي قريش وتضليلهم حتى لا يُحبطوا مسعاهم. أي لم تكن هجرة المسلمين إلى المدينة مجرد خروج سلبي من مكة، بل كانت من اجل ايجاد الحماية بالاستقرار في مكان غير مكانهم وبين أهل غير أهلهم. كانت الهجرة نقطة تحول حاسمة في تاريخ البشرية، وساعة الخلاص المحقق من عبادة الأحجار، وساعة الحسم في مصير العالم كله، ونقل الحياة من الظلمات إلى النور.

بدأت هجرة المسلمين إلى يثرب جماعات وأفرادًا، كان بينهم كثير من التجار، مثل صهيب الرومي الذي ترك كل ما كان يملك من المال لقريش على أن تخلو سبيله[٣٠]، وكان أغلبهم يُخفي هجرته خشية على نفسه من قريش، وسلكوا في هجرتهم إلى يثرب بالتأكيد طرقًا نادرًا ما يستعملها الناس وإن كانت طرق شاقة لكنها آمنة، وجهر بهجرته من كان يجد في نفسه القدرة على التحدي، وربما سلك أحد الطرق التجارية الموصلة بين مكة والمدينة. لقد حاولت قريش أن ترد كل من استطاعت رده إلى مكة لتفتنه عن الإسلام أو لتعذبه، وتحبس من تستطيع حبسه ممن لم يرتد عن دينه، ومع ذلك تمت هجرة معظم المسلمين إلا من استطاعت أن تمنعه قريش بالقوة.[٣١]

أدركت قريش أنها لن تستطيع منع المهاجرين من الخروج إلى يثرب، الذين لم تنفع معهم أساليب التهديد والحبس، وهذا أقصى ما استطاعت أن تفعله، حتى لا تقع فتنه بين بطون القبيلة. كما أن قريشا لم تكن تملك ذلك الجيش الكبير الذي يمكنه أن يحرس حدود مكة ويصد الناس عن الخروج منها. ولهذا فقد حاولت أن تفصل الرأس عن الجسد، أن تمنع النبي(ﷺ) من اللحاق بالمسلمين في يثرب، حتى لا يتمكن من تنظيم المسلمين هناك، الذين أصبح عددهم ينمو، ويزداد الناس يومًا بعد يوم في الانضمام إلى الجماعة المسلمة. ذلك انه اذا تمكن من اللحاق بالمسلمين بيثرب، فإنه يستطيع أن يُنشئ دولة إسلامية ستهدد مكانة قريش الأدبية والدينية، وتقضي على زعامتها وتهدد تجارتها تهديدًا خطيرًا، وذلك بقطع طرق تجارتها إلى الشام.

والأمر الآخر المهم؛ أنه لم يكن يخفي على سادة قريش قوة وشراسة أهل يثرب في القتال، وهم أصحاب الخبرة الطويلة في الحروب، التي كانت تدور لسنين بين الأوس والخزرج وأنهم –أي أهل يثرب– سيكونون أنصارًا للدعوة، وجنودا للحق مخلصين لله ورسوله، مدافعين عن نبيّهم ورسولهم (ﷺ). إضافة إلى ذلك كانت قريش تعرف أن لدى محمد (ﷺ) القدرة على تشكيل جماعة مسلمة قوية، قادرة أن تدافع عن الإسلام وأن تبني الدولة الإسلامية القوية الرادعة، إذا توفرت لهم البيئة الآمنة التي سينطلق منها الإسلام إلى مناطق شبة

جزيرة العرب ومنها إلى مناطق أخرى من العالم. وقد أشار ابن هشام وابن كثير وغيرهم، إلى القلق الذي كان ينتاب قريش في مرحلة ما قبل خروج النبي (ﷺ) إلى يثرب، لما يمتاز به محمد (ﷺ) من حُسن الحديث وحلاوة المنطق وغلبته على قلوب الرجال، بما يأتي لهم به من كلام، وقدرته على إقناع الناس بالدعوة إلى الله تعالى، حتى يتبعوه ويسيروا معه[٣٢]، إضافة إلى أنه (ﷺ) يهاجر إلى بلاد تمتاز بُتنوّع الأنماط الإنتاجية، وذات اقتصاد قوي، مما سيساعد المسلمين في إقامة دولتهم.

لهذه الأسباب قررت قريش قتل رسول الله (ﷺ) حتى تستريح منه، وهو الذي فرّق بطونها وبدد شملها ووحدتها، وأذهب مكانتها بين العرب. قال تعالى: "وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ"[٣٣]. وقوله عز وجل: "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[٣٤]. لقد خرج رسول الله(ﷺ) من مكة قبل أن تنال منه قريش، واستطاع بأمر من الله تعالى أن يترك مكة مهاجرًا، وموفقًا توفيقًا كبيرًا بفضل رعاية الله تعالى وحفظه لرسوله، وأن يفلت من قريش التي لم تترك مكانًا في مكة وما حولها إلا وبحثت فيه، وواصلت بحثها عن النبي (ﷺ) وصاحبه. لقد أصبحت الهجرة سُنةً إسلامية بعد أن هاجر الرسول (ﷺ)، وقد فرض الله تعالى على الناس أن يقاوموا الباطل والطغيان، فإن لم يستطيعوا فإنه يجب عليهم أن يهاجروا كما هاجر الرسول (ﷺ). قال تعالى "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"،[٣٥] وبالهجرة بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الدعوة الإسلامية عُرفت بالمرحلة المدنية، اختلفت في ظروفها وآثارها عن المرحلة المكية، حيث تكونت الدولة الإسلامية الأولى في يثرب "المدينة".

## ثالثا: طريق الهجرة

خرج رسول الله (ﷺ) مع صديقه أبي بكر(ﷺ)، بعد أن أذن الله تعالى له بالهجرة إلى يثرب، باتجاه الجنوب إلى غار ثور، كأنهما كانا يريدان الذهاب إلى اليمن، وذلك لتضليل قريش إن هي أرادت متابعتهم والبحث عنهم، وذلك بأسلوب لم يكن مما يرد عابرًا ببال أحد من أهل مكة. ومكث (ﷺ) مع صاحبه بالغار ثلاثة أيام، اجتهدت خلالها قريش في البحث عنهما في جميع الاتجاهات، وفي الطرقات القريبة من مكة، للحيلولة دون وصول محمد (ﷺ) إلى يثرب، حيث كانت قريش ترى في نُصرة أهلها للرسول(ﷺ) خطرًا عليها وعلى كيانها في مكة. فقد كانت تعلم قوّة وصلابة أهل يثرب من الأوس والخزرج، الذين لم يكن لقريش سلطة عليهم في منعهم من مساندة وحماية محمد (ﷺ) في مدينتهم، كما أن الإمكانات الطبيعة التي كانت متوفرة في يثرب جعلتها من أكبر المناطق الزراعية في شبه جزيرة العرب في ذلك الوقت، مما سيوفر للمهاجرين فرصة للعمل في الزراعة والتجارة.

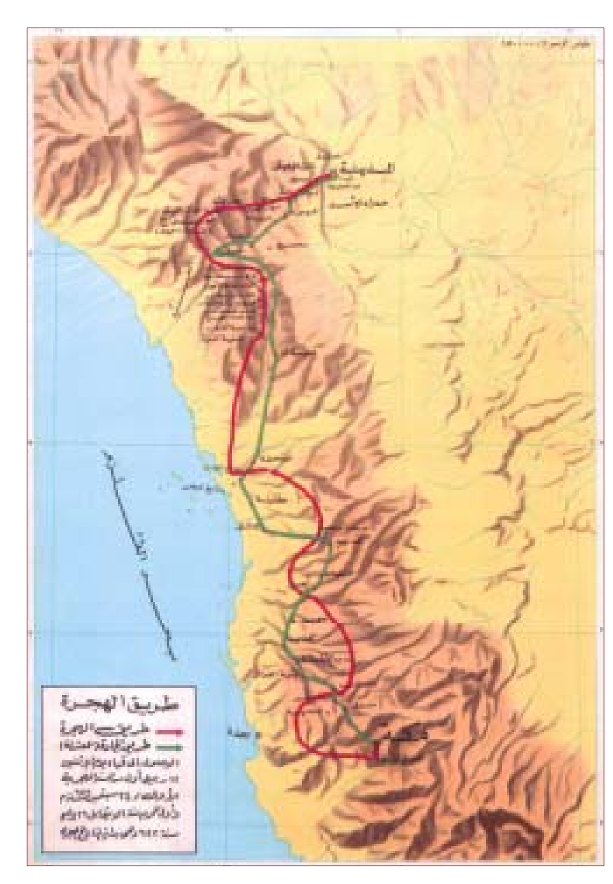
كان اختفاء الرسول (ﷺ) مع صديقه أبي بكر(ﷺ) في الغار وعلمهم بحرص قريش الشديد في تتبعهما، قد زادهم حرصًا وحذرًا في أي خطوة سيقدمان عليها بعد ذلك. ولهذا اتخذا إلى يثرب طريقًا غير مألوف للناس، حيث سلك بهما دليلهما (عبد الله بن أُريقط) باتجاه الجنوب بأسفل مكة، ثم اتجه بهما إلى تهامة بالقرب من ساحل البحر الأحمر، ثم اتجهوا شمالاً بمحاذاة الساحل، ثم إلى الشرق حتى عارضوا الطريق أسفل من عُسفان،[٣٦] أي طريق القوافل الذي كان يسلكه الناس بين مكة والمدينة)، ثم سلك بهما دليلهما إلى أسفل (أمج)[٣٧]. باتجاه الغرب ثم إلى الشمال الشرقي، حيث عارض الطريق حتى تجاوز قديدًا[٣٨]، ثم اتجهوا إلى الشرق أسفل الجُحفة*، قاطعين الطريق باتجاه البحرالأحمر، ثم تابعوا حتى وصلوا إلى الخرار*، ثم اتجهوا شمالاً حتى وصلوا إلى ثنية المرة[٣٩]، ثم سلك بهما دليلهما إلى لقف*، ثم اجتاز بهما مدلجة لقف[٤٠]، ثم سلك بهما إلى مرجح مجاج، ثم إلى مرجح ذي العضوين[٤١] (أو العضوين) كما ذكره ابن كثير. ثم سار بهما إلى ذي كشد* أو (ذات كشد) وقد ذكرها ابن هشام (ذي قشر)[٤٢]. ثم سار محمد (ﷺ) وأبو بكر (ﷺ) ودليلهما إلى الجداجد، ثم ساروا إلى العبابيد (العبابيب).[٤٣] لم يذكر ابن خرداذبة الجداجد، وأطلق على العبابيب اسم (العثبانة).[٤٤]

بعد ذلك انطلق الدليل برسول الله(ﷺ) وبصاحبه إلى القاحة (ألفاحه)، ثم هبط بهما إلى العرج[٤٥]، ومن العرج اتجهوا شرقًا إلى ثنيه الغائر (أو العائر) عن يمين ركوبة[٤٦]، ويقال سلكوا ماءً يسمى الغابر[٤٧]، ثم اتجه بهم الدليل إلى الشرق، حتى وصلوا إلى بطن رئم (ريم).[٤٨] ومن بطن رئم اتجه بهما إلى قباء وفيها بنو عمر وبن عوف[٤٩]، وقد مكث الرسول(ﷺ) في قباء أربعة أيام، أسس فيها مسجده، ثم غادر إلى يثرب.[٥٠] نلاحظ عند النظر إلى الملاحق الخرطة رقم (١) وخريطة (٢) أن طريق الهجرة لم يكن مألوفًا للناس وإن كان قريبًا من طريق القوافل التجارية بين مكة والمدينة، ويتقاطع معه في كثير من الأماكن، إلا انه لا يمر في محطاته التجارية، التي عادة ما ينزل بها أصحاب القوافل التجارية. كما إن مرافقتهم للدليل لتؤكد ان ذلك الطريق لم يكن مألوفًا للرسول (ﷺ) ولصاحبه أيضًا. وقد سلك المسلمون في هجرتهم إلى يثرب طرقًا مختلفة، فمنهم من سلك طريق مكة المدينة المعروف بطريق القوافل، ومنهم من سلك دروبًا تتقاطع مع ذلك الطريق. ومنهم من كانت هجرته سرية ومنهم من كانت هجرته علنية مثل عمر بن الخطاب (ﷺ) إذ كانت هجرته مصحوبة بنوع من التحدي لقريش.[٥١]

## خاتمة

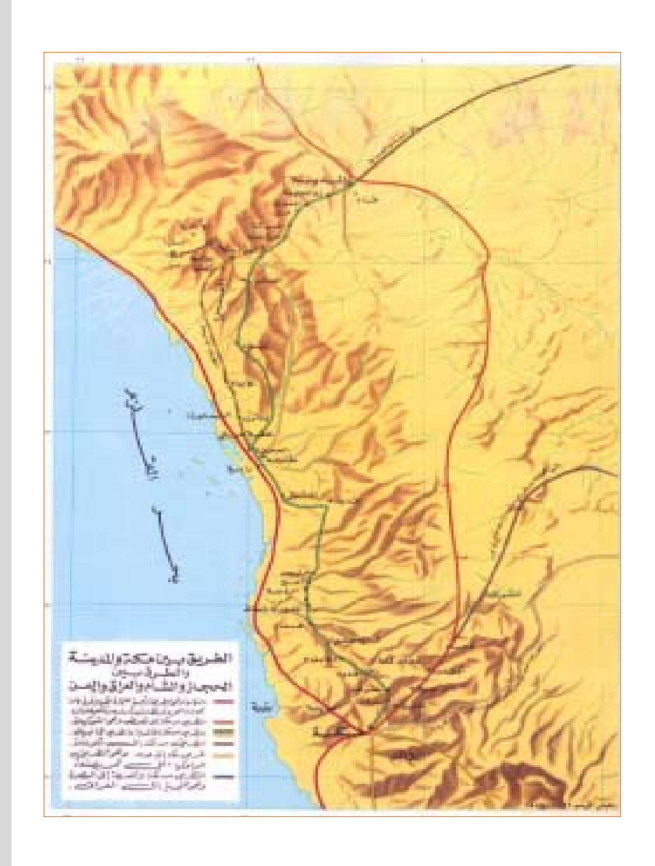
كانت أهم الدوافع التي أدت إلى الهجرة النبوية الشريفة الابتعاد عن مكة التي ذاق فيها المسلمون شتى أنواع العذاب، وقد تم اختيار يثرب بناءً على بيعة العقبة الأولى والثانية، والتي عاهدت فيها قبيلتي الأوس والخزرج الرسول (ﷺ) على نصره، لم يكن اختيار طريق الهجرة بالأمر السهل لذلك استعان الرسول (ﷺ) بدليل أو مرشد، وتمثل دوره في تحديد الطريق، والذي كان في كثير من الأحيان يبعد عن الطريق الذي ألفه الناس بين مكة المكرمة والمدينة المنورة. أصبحت المدينة المنورة موطنًا للهجرة النبوية الشريفة، وبالتالي لعبت دورًا بارزًا ومهمًا في مسار الدعوة، وشهت المدينة المنورة مولد الدولة الإسلامية. وقد ساعدت الهجرة النبوية الشريفة لحد كبير في فقدان قبيلة قريش لمكانتها، وأيضًا مكة التي أصبحت بعد الفتح سنة ٨هـ، ولاية من ولايات الدولة الإسلامية، وتتبع للمدينة المنورة.

## الملاحق




**خريطة رقم (١)**

المصدر: حسين مؤنس , أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٧.



**خريطة رقم (٢)**

المصدر: حسين مؤنس , أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٧.

## الهَوامشُ:

(١) صفي الرحمن المباركفوري: **الرحيق المختوم**. القاهرة: دار التوزيع الاسلامية، ١٩٩٦، ص٧٤-٧٥ وابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري: **السيرة النبوية**، ج٢، تحقيق محمد بيومي، المنصورة: مكتبة الإيمان، ١٩٩٥م، ص٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: شمس الدين ابي عبدالله الزرعي الدمشقي، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، تحقيق: شعيب الارنؤوط وعبد القادر الارناؤوط، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، ص٢٧.

(٣) ابن هشام: مصدر سابق، ج٢، ص٨٤، أكرم ضياء العمري: **السيرة النبوية الصحيحة**، ج١، ط٦، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكَم، ١٩٩٤م، ص٢٠٧، صفي الرحمن المباركفوري: مرجع سابق، ص١٤٢.

(٤) ابن هشام: مصدر سابق، ج٢، ص٤٦، ابن كثير، الإمام الحافظ أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، المنصورة: مكتبة الإيمان، ج٣، ص١٣٥، ابن سيد الناس: **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ط٣، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢ م، ج١، ص ١٦٦.

(٥) **سورة القصص**: آية (٥٧).

(٦) المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد البناء الشامي: المعروف بالبيشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط٣، ج١، القاهرة، مطبعة مدبولي، ١٩٩١م، ص٧٩.

(٧) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، **أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل الزكار ورياض زركلي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ج١، ص١٣٩، ١٤٢.

(٨) الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، **المغازي**، ج١، تحقيق مارسدن جونس، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٣٣.

(٩) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، تحقيق عبدالله الطباع، ط٢، بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٧م، ص٧٥، الازرقي، محمد بن عبد الله الازرقي، تحقيق رشدي ملحس، ط٣، ج١، بيروت: دار الاندلس، ١٩٨٣م، ص١٨٣.

(١٠)برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج١، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩م، ص٧٨، أحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥م، ص٢٣٠.

(١١)ابن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر السابق، ج٢، ص ٤٧-٥٠، ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص١٣٨-١٤٠، ابن سيد الناس، مصدر سابق، ج١، ص ١٨٧-١٩٠.

(١٢)ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص ١٣٩، ابن هشام، مصدر سابق، ج٣ ص ٤٩.

(١٣)كانت حملة أبرهة الأشرم (الحبشي) على مكة سنة ٥٧٠م تهدف إلى إحكام السيطرة على مكة، أكبر مركز تجاري في ذلك الوقت، والسيطرة على الحجاز، الذي يمر من خلاله طريق القوافل التجارية بين اليمن وبلاد الشام، وبالتالي السيطرة على حركة التجارة في شبه جزيرة العرب - برهان الدين دلو، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٢.

(١٤)الحيرة بالكسر مدينة بقرب الكوفة، وقيل سميت الحيرة لأن تبعًا الأكبر لما قصد خراسان خلف ضعفة جنده بذلك الموضع وقال لهم حيروا به أي أقيموا به، ياقوت الحموي، الإمام شهاب الدين أبوعبد الله: **معجم البلدان**، ج: ٢، ط ٢، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩م، ص ٣٢٩.

(١٥)أحمد ابراهيم الشريف، مرجع سابق، ص ٢٣٠ .

(١٦)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥١، ابن كثير، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤٧، ابن سيد الناس، مصدر سابق، ج١، ص ١٩٠-١٩١.

(١٧)**يوم بُعاث**، بضم الباء: يوم معروف،كان فيه حرب بين الأوس والخزرج في الجاهلية وبعاث: اسم حصن للأوس، ابن منظور، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠٨، محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، **أيام العرب في الجاهلية**، بيروت: دار الجليل، ١٩٨٨ م، ص ٧٦-٧٨ بعاث: بالضم، موضع في نواحي المدينة كانت به وقائع بني الأوس والخزرج في الجاهلية، وهو موضع من المدينة على ليلتين، ياقوت، مصدر سابق، ج١، ص ٤٥١.

(١٨)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥١، ابن كثير، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤٨.

(١٩)ابن هشام، المصدر نفسه، ج٢، ص ٥١، ابن كثير، مصدر سابق، ج٣ ص ١٤٨، ابن سيد الناس، مصدر سابق ج ١، ص ١٩١-١٩٢.

(٢٠)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٢، ابن سيد الناس، مصدر سابق، ج١، ص١٩٢.

(٢١)جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨م، ص١٣٧.

(٢٢)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٢. ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص ١٤٩.

(٢٣)**بيعة العقبة الأولى**: تمت في سنة ١٢ من البعثة/٦٢١م، وقد بايع فيها اثنا عشر رجلاً من أهل يثرب الرسول (صلى الله عليه وسلم) على أن لا يشركوا بالله شيئًا، ولا يسرقوا، ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم، ولا يعصوه في معروف وقد سميت بيعة النساء، لأنها تمت قبل أن تفترض على المسلمين الحرب، ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص٥٣، صفي الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٢٤)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٤. ابن سيد الناس، مصدر سابق، ج١ ص ١٩٤.

(٢٥)**بيعة العقبة الثانية**: بايع الانصار الرسول (صلى الله عليه وسلم) للمرة الثانية في السنة الثالثة عشر من البعثة /٦٢٢م، على السمع والطاعة، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى ان ينصروه اذا قدُم اليهم، وان لهم الجنة، وكان الانصار ثلاثة وسبعون رجل وامرأتان، ابن هشام، مصدر سابق،ج٢، ص٥٩، صفي الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص١٣٠-١٣١.

(٢٦)**الهجرة الأولى**: كانت هجرة المسلمين الأولى من مكة إلى الحبشة في السنة الخامسة من البعثة، بأمر من الرسول (صلى الله عليه وسلم)، حفاظًا على المسلمين من البلاء وفرارًا بدينهم من الفتنة، وكانوا اثنا عشر رجل واربع نسوة، ابن هشام، مصدر سابق، ج١، ص٢٠١، صفي الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص٨١.

(٢٧)**النجاشي**: ملك الحبشة (اثيوبيا)، كان ملكًا عادلاً، لا يظلم عنده أحد، ابن هشام، مصدر سابق، ج١، ص٢٠١، صفي الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص٨١ .

(٢٨) **سورة الحج**: ٣٩-٤٠.

(٢٩)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٦٧، ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص١٦٢.

(٣٠)ابن هشام، المصدر نفسه، ج٢، ص٨١.

(٣١)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص (٧٤-٧٧)، ابن سيد الناس، ج١، ص (٢١٠-٢١٢) ابن كثير، مصدر سابق، ج٣ ص (١٦٧/١٧٢).

(٣٢)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص (٨٣-٨٤)، ابن كثير، ج٣، ص ١٧٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٢، ط٢، بيروت: دار روائع التراث العربي، ص ٣٧١.

(٣٣)**الأنفال**: آية (٣).

(٣٤)**التوبة**: آية (٤).

(٣٥) **النساء**: آية (٩٧).

(٣٦) **عسفان**: بضم أوله، وسكون ثانيه، سميت عسفان لتعسف السيل فيها وهي منهل من مناهل الطريق بين الجحفة ومكة، وهي قريه جامعه بها منبر ونخيل ومزارع على ستة وثلاثين ميلا من مكة (ياقوت، مصدر سابق، ج٤، ص١٢١-١٢٢).

(٣٧)أمج بالجيم وفتح أوله وثانيه والأمج في اللغة العطش بلد من أعراض المدينة. (ياقوت، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٩).

(٣٨)**قديد**: اسم موضع قرب مكة نسبه إلى قديد حزام بن هشام الخزاعي القديدي من أهل الرقيم بالحجاز (ياقوت، مصدر سابق، ج٤، ص ٣١٣).

(٣٩)**الخرار**: بفتح أوله وتشديد ثانيه بعده راء أخرى على وزن فعال ماء لبني زهير وبني بدر ابني ضمرة قال الزبير هووادي الحجاز يصب على الجحفة، ياقوت، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٤٠)**لقف** ضبطه الحازمي بفتح أوله وسكون ثانيه، وقال عرام لقف ماء آبار كثيرة عذب ليس عليها مزارع ولا نخل فيها لغلظ موضعها وخشونته وهو بأعلى قوران واد من ناحية السوارقية على فرسخ وفي لقف ولفت وقع الخلاف في حديث الهجرة وكلاهما صحيح هذا موضع وذاك آخر. ياقوت، مصدر سابق، ج٥ ص ٢١.

(٤١) ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٩٠. ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص ١٨٦، ياقوت، مصدر سابق، ج٢، ص ٨٥.

(٤٢) الطبري، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٧٧، ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٩٠، ابن خرداذبة، عبيد الله، **المسالك والممالك**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ نشر، ص ١٨١.

(٤٣)المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٠، ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص ١٨٦.

(٤٤)ابن خرداذبة، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٤٥)ابن خرداذبة، المصدر نفسه، ص ١٨٢، ابن هشام، مصدر سابق ج٢، ص ٩٠.

(٤٦)ابن هشام، مصدر السابق، ج٢، ص ٩٠، ابن خرداذبة، مصدر سابق، ص ١٨٢، ابن كثير، مصدر سابق، ج٣ ص ١٨٧.

(٤٧)الطبري، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٧٧.

(٤٨)المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٧٧، ابن خرداذبة، مصدر سابق، ض ١٨٢، ابن هشام، مصدر سابق، ج٢ ص٩٠.

(٤٩)**قباء**: اسم بئر عُرفت القرية بها وهي مساكن بني عمر وبن عوف من الأنصار، تقع على ميلين من المدينة يسار القاصد إلى مكة، فيها مياه عذبة وآبار ابن هشام، مصدر سابق، ج٢ ص ٩٠، ياقوت، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٠٢.

(٥٠) ابن كثير، مصدر سابق، ج٣، ص ١٩٣، محمد حسين هيكل، حياة محمد، ط٥، بيروت: دار الكتب، ١٩٩٢م، ص ١٤٥.

(٥١)ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص٧٩، صفي الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص١٣٨.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# مجد الدين الفيروز آبادي
# أدواره الحضارية والفكرية وعلاقته باليمن
## (٧٢٩ – ٨١٧هـ/ ١٣٢٨ – ١٤١٤م)



**د. علي عبد الكريم محمد بركات**
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية المساعد
رئيس قسم التاريخ – كلية الآداب
جامعة إب – الجمهورية اليمنية

## مُلَخَّصْ

يتناول هذا البحث شخصية مجد الدين الفيروز آبادي (٧٢٩-٨١٧هـ/١٣٢٨-١٤١٤م) قاضي قضاة اليمن واللغوي المعروف، رأس المعجمين المسلمين في القرن الذي عاش فيه، وذلك بدءًا من تشكل شخصيته المعرفية الأولى في موطنه كارزين وما تمتع به من ملكات شخصية ومواهب وشيوخه وألقابه وكناه ومرورًا بقراءة أدواره الحضارية وتلمس دلالات تلك الأدوار، وكيف شكلت شخصيته العلمية حاملاً للمؤثرات للبلدان التي ارتحل إليها، وكذلك قراءة الحيثيات التي أحاطت بمؤلفاته ذائعة الصيت والتي على رأسها القاموس المحيط، ومحاولة الخروج باستنباطات من أهدافها تأصل ذلك الدور تأصيلاً علميًا وزمانًا ومكانًا ونتاجًا، ومن ثَمَّ وضع تلك الأدوار في سياقها التاريخي وفق منهج تاريخي وضعي وتحليلي يقوم على موضوعية التتبع للنصوص في المصادر ومحاولة استنطاقها مساندةٌ لأهداف البحث. كما لم يغفل البحث إبراز الدور الفاعل للفيروز آبادي في حفظ التوازن بين المدارس الفكرية في اليمن أثناء تقلده للقضاء فيه لأكثر من عشرين عامًا، وتلك التكاملية الفكرية مع السلاطين اليمنيين وكيف انعكست على تغذية مدخلات الازدهار الحضاري والفكري الذي كان يعتمل في اليمن وما أثمرته من منافسات علمية وسجالات فكرية، وتطرق الباحث إلى أدواره الاجتماعية والسياسية، وكذا إلى دور مكة بمركزيتها الدينية في إعادة صياغة أدوار الفيروز آبادي في اليمن. كما عالج البحث الصور المتعددة لعلاقات الفيروز آبادي المباشرة وغير المباشرة مع اليمن ونخبها الفكرية. وقد ظفر البحث بجملة من النتائج أوردناها في الخاتمة وفي سياقات البحث، كما اعتمدت الدراسة على العديد من المصادر، منها ما هو للفيروز آبادي، ومنها ما هو لمعاصريه في اليمن وفي خارج اليمن ولمؤرخين محدثين، والتي عززت فرضيات البحث، والذي نأمل أن يكون قد حقق بعضًا من أهدافه التي وضع من أجلها.

**بيانات الدراسة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| تاريخ استلام البحث: | ٢٧ | ديسمبر | ٢٠١٤ |
| تاريخ قبـول النشـر: | ٦ | مــارس | ٢٠١٥ |

**كلمات مفتاحية:**
تـاريخ الـيمن، الـرحلات العلميـة، المعجميـين العـرب، اللسـان العربـي، الأعلام المسلمين

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
علي عبد الكريم محمد بركات. "مجد الدين الفيروز آبادي: أدواره الحضارية والفكرية وعلاقته باليمن (٧٢٩ – ٨١٧هـ/ ١٣٢٨ – ١٤١٤م)".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٩١ – ١٠٣.

## مُقَدِّمَةُ

يُعَدّ مجد الدين الفيروز آبادي (٧٢٩-٨١٧هـ/١٣٢٨-١٤١٤م) أحد المعجمين الرواد الذين أثروا عصرهم بما قدموا من أدوار حضارية وفكرية ساهمت في تغذية مدخلات الازدهار الحضاري الذي كان يعتمل في العديد من البلدان الإسلامية بما فيها اليمن، وتنبثق أهمية هذا البحث كونه يسعى إلى ملامسة المحددات – العوامل – التي ساهمت في تشكل شخصية الفيروز آبادي العلمية، وكيف ساهمت رحلاته المتعددة في إثراء المشهد الفكري للبلدان التي ارتحل إليها، ومن ثَمَّ قراءة أدواره المتعددة في اليمن في القضاء والتدريس والتأليف والإفتاء وتلك الثنائية السياسية والفكرية التي شكلها مع السلاطين الذين عاصرهم وكيف أثمرت مجهوداته من نتاج حضاري وفكري للفيروز آبادي، ومن ثَمَّ إلى أي حدٍ ساهمت شخصيته في حفظ التوازن بين المدارس الفكرية والمذهبية في اليمن عبر منصب القضاء الذي تقلده لأكثر من عشرين عامًا.

والذي حملني على اختيار الموضوع، أن الجهود البحثية التي درست الفيروز آبادي لم تعرج على دوره الفكري والحضاري في اليمن إلا بالإشارة فقط من باب إسقاط الواجب، وكذلك مدى الحاجة إلى دراسة توازي ذلك الدور الذي قدمه الفيروز آبادي للرقي بمدخلات النهوض الحضاري والفكري الذي كان يعتمل في العالم الإسلامي عمومًا واليمن خصوصًا. وقد قمت بتقسيم هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تناول المبحث الأول النشأة والتكوين ومحددات تشكل شخصية الفيروز آبادي المعرفية، بينما انشغل المبحث الثاني بالأدوار الحضارية الفكرية ورحلاته العلمية ودوره في خدمة اللغة واللسان العربي، ونتاجاته الفكرية ودلالات تلك الأدوار، وجاء المبحث الأخير ليعالج علاقات الفيروز آبادي باليمن وصور تلك العلاقات والأدوار التي أداها في اليمن، تدريسًا، وتأليفًا، وإجازةً، وإفتاءً، والذي نأمله أن يكون هذا البحث قد سد مسدًا في دراسة الأعلام المسلمين الذين خلفوا إرثًا حضاريًا وفكريًا خالدًا.

## أولاً: النشأة والتكوين

**١/١- نسبه وألقابه:**

هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر[١]، بن أبي بكر بن أبي بكر بن أحمد بن محمود بن إدريس بن فضل الله بن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله[٢]، اشتهر بالفيروز آبادي وبالشيخ مجد الدين الشيرازي[٣]. ويبدو أن انتسابه إلى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي صاحب (المهذب) و(التنبيه) في الفقه الشافعي قد أثارت جدلاً لدى من ترجم له من المؤرخين، فقد "كان الناس يطعنون في ذلك مستندين إلى أن الشيخ أبا إسحاق لم يعقب"[٤]، إلا أن الفيروز آبادي لم يكن "يبالي بما يشاع بين الناس أن الشيخ لم يتزوج فضلاً عن أن يعقب"[٥]، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فقد "كان يرفع نسبه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه"[٦]، وقد أبدى كثيرًا من معاصريه ومن تلاهم استغرابهم من تلك النسبة سواءً كانت لأبي بكر أو إلى أبي إسحاق الشيرازي، على الرغم من تلك المكانة العلمية الرفيعة والتي لم تكن يعوزها النسب لتلقى قبولاً لدى الآخرين، وقد أجمل ذاك الاستغراب المؤرخ السخاوي (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م) نقلاً عن شيخه ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م) بقوله: "إن الناس استغربوا منه انتسابه للشيخ أبي إسحاق وكذا لأبي بكر الصديق... ولم يكن مدفوعًا عن معرفة إلا أن النفس تأبى قبول ذلك"[٧].

وفي تقديري أن انتسابه إلى أبي بكر لم تظهر في توقيعاته إلا بعد توليه قضاء اليمن، إذ "صار يكتب بخطه محمد الصديقي"،[٨] وبالإضافة إلى تلقبه بالصديقي، فقد تلقب بجملة ألقاب منها ما هو منسوب إلى البلاد التي ينتمي إليها أو التي أقام فيها كالفيروز آبادي والشيرازي، ومنها ما هو منسوب إلى مهاراته ووظائفه، كالإمام والنحوي واللغوي وقاضي القضاة،[٩] ناهيك عن كونه كان يحب الانتساب إلى مكة مقتديًا بذلك بالرضى الصاغاني.[١٠]

**٢/١- نشأته وثقافته:**

تكاد تجمع المصادر على أنه ولد في سنة (٧٢٩هـ/١٣٢٩م)[١١] في بلدة كارزين،[*] وكانت ولادته بعد وفاة ابن منظور صاحب لسان العرب بثماني عشرة سنة[١٢]، ولا يعرف من أخبار أسرته سوى بعض الإشارات التي وردت في مؤلفاته لاسيما والده الذي كان من علماء اللغة والأدب في شيراز[١٣]، وقد أتم السابعة من عمره وهو في كارزين حفظ خلالها القرآن الكريم وبعض العلوم والتي تشبع بها أقرانه ومجايليه.[١٤]

وفي تقديري أن مرد غياب الكثير من التفاصيل عن أسرته لا من كونها من الأسر المغمورة آنذاك بقدر ما كانت ترجمات المؤرخين تحصر نشأته في إطارها العلمي ومدى تشبعه بعلوم عصره فقط دون الخوض في تفاصيله الأسرية، وما يؤكد ذلك ما ورد عن تمتع والده بمكانة مرموقة بين علماء عصره، وكما يبدو أن الصبغة اللغوية لوالده كانت من اللبنات التأسيسية لشخصية الصبي مجد الدين اللغوية،[١٥] وبعد أن أتم الثامنة انتقل إلى شيراز وهناك بدأ بالسماع على علمائها والأخذ منهم والتضلع بعلومهم بما فيهم والده[١٦]، فقد كان والده يلقب بـ "شيخ الإسلام سراج الدين يعقوب"،[١٧] كما أنه في السابعة من عمره "جود الخط وهو أمر يندر في مثل هذا السن".[١٨] وخلال سيرته العلمية بشيراز والتي امتدت إلى سنة ٧٤٥هـ/١٣٤٤م[١٩] استطاع تحصيل الكثير من المعارف في مختلف العلوم سواءً في العلوم العقلية أو النقلية وإن كان قد "نظر في اللغة فكانت جل قصده في التحصيل"،[٢٠] وعليه فإن كارزين وشيراز مثلتا المحضن الأول لنشأة مجد الدين الفيروز آبادي تشبع فيهما بعلوم عصره، كان فيها والده مؤثرًا من المؤثرات التي ساهمت في توجيه مجد الدين باتجاه اللغة وعلومها.

**٣/١- شيوخه:**

يُعَدّ مجد الدين الفيروز آبادي من المكثرين في القراءة على أعلام عصره، فقد "تحدثت المصادر التي حفلت بترجمة المجد، عن جملة من الأشياخ موزعين على بقاع الأرض التي وطئتها أقدامه"[٢١]. وقد أشار ابن أبي قاضي شهبة (ت٨٥١هـ/١٤٤٧م) إلى ذلك بقوله: "... وفي شيوخه كثرة وقد خرج له الحافظ شمس الدين محمد بن موسى المراكشي ثم المكي مشيخة عن جمع كثير من شيوخه"[٢٢]، فحسبنا أنه في دمشق وحدها تلقى العلم على يدي "أكثر من مائة شيخ"[٢٣]. ويلاحظ على أشياخ الفيروز آبادي أنه لم يكن ينتقيهم على مشرب واحد بقدر ما تعددت مشاربهم وعلومهم وأقطارهم ومذاهبهم فقد لقي "في كل بلد من البلاد التي نزلها الكثير من العلماء والأدباء والشعراء فأخذ عن كثير من الشيوخ في كل بلد عربي"[٢٤]، و"قرأ على الأئمة الكبار منهم"[٢٥]، وبالمقابل فقد أظهر الفيروز آبادي براعة ونهمًا في النهل من أولئك الأشياخ قل مثيلها في زمانه، فقد "قرأ مسلمًا على البياني بالمسجد الأقصى في أربعة عشر مجلسًا وعلى ناصر الدين أبي عبدالله محمد بن جهبل بدمشق... في ثلاثة أيام"[٢٦].

وفي تقديري أن ذلك الكم من الشيوخ وذلك التنوع في علومهم ومعارفهم إذا ما أضفنا إليه موهبة الفيروز آبادي وتطلعه إلى التشبع بعلومهم قد ساهم إلى حد كبير في تكوين الطابع اللغوي الموسوعي بشكل خاص والمعرفي بشكل عام للفيروز آبادي، ونظرًا لطبيعة هذا البحث فسنكتفي بسرد بعضًا من شيوخه كالآتي: ففي دمشق قرأ على محمد بن إسماعيل بن الخباز، والتقى السبكي ومحمد بن إسماعيل ابن الحموي، وأحمد بن عبد المؤمن المرداوي، وشهاب الدين أحمد بن مظفر النابلسي، وعبده عبدالله بن محمد بن إبراهيم المعروف بابن قيم الضيائية، ويحيى بن علي بن الحداد[٢٧]، وفي بيت المقدس سمع من الحافظ صلاح الدين خليل بن كيلكدي العلائي[٢٨]، وسمع بمكة من إمامها خليل بن عبدالرحمن المالكي، وتقي الدين الحرازي ونورالدين علي بن الزين القسطلاني[٢٩]، "وفي مصر أخذ عن القلانسي، وناصر الدين التونسي، وابن نباته، والفارقي، والعرضي، والعز بن جماعة"[٣٠]، وارتحل إلى العراق وقرأ بها على الشهاب أحمد بن علي الديواني والتاج محمد ابن السباك، والسراج عمر بن علي القزويني، والمحيوي بن العاقولي، ونصر الله ابن الكبتي والشرف بن بكتاش[٣١].

وإجمالاً؛ فقد درس مجد الدين الفيروز آبادي على شيوخ كثر تنوعت بلدانهم وتنوعت مدارسهم الفكرية ومشاربهم المعرفية، ولعل هذا التنوع والتعدد في الكم قد أظهر مقدار التشبع المعرفي الذي حظي به مجد الدين، وبالتالي تلك القدرة التأليفية التي أعاد فيها توظيف ذلك الكم الهائل من التلقي المعرفي الذي تلقاه على أيدي أولئك الصفوة من أعلام عصره.

**٤/١- ملكاته ومواهبه:**

يجد المتأمل في ترجمات الفيروز آبادي بعضًا من الملكات والسمات الشخصية التي شكلت روافد إضافية لنبوغه المعرفي، ومن تلك الملكات ملكة الحفظ لديه، فقد "كان سريع الحفظ بحيث أنه يقول: لا أنام حتى أحفظ مائتي سطر"[٣٢]. واستشهد ابن تغرى بردي (ت.٨٧٤هـ/١٤٩٦م) على قوة ملكة الحفظ لديه بحادثة امتحانه في دمشق فأظهر نبوغًا "فجزم الحاضرون بأنه يحفظ جميع شواهد اللغة وقضوا من حفظه العجب وكتبوا له أجايز بذلك"[٣٣]. ثمة ملكة ثانية، فقد كان "له خط جيد مع الإسراع في الكتابة"[٣٤]، فإذا تأنى بلغ من الجودة والجمال شيئًا كثيرًا[٣٥]، ناهيك عن كونه صاحب قوة إبصار "بحيث أنه قرأ خطًا دقيقًا قبيل موته بيسير"،[٣٦] ولعله من الموضوعية الإشارة إلى ملاحظة ضمنها صاحب كتاب (طبقات الشافعية) في ترجمته للفيروز آبادي جاءت هكذا: "كان يعاب بالسهو في العبارة إلا أنا ما جربنا عليه في نقله شيئًا".[٣٧] تأسيسًا على ما سبق؛ فإن تلك السمات والملكات التي ميزت الشخصية العلمية للفيروز آبادي قد تضافرت مع الصبغة التراكمية لتحصيله العلمي خلال فترة نشأته وتشبعه بعلوم عصره مما أكسب نتاجاته التأليفية ثراءً وموسوعية غذت المجالات العلمية التي أعمل فيه فكره.

## ثانيًا: أدواره الحضارية والفكرية

**١/٢- رحلاته العلمية:**

شكلت الرحلات العلمية سمة رئيسة من سمات العصر الإسلامي، فقد كانت تعد "الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم... فالرحلة لابد منها في طلب العلم"[٣٨]، والفيروز آبادي ارتبطت أدواره الفكرية والحضارية بتعدد رحلاته العلمية، فلم تكن شيراز لتشبع نهم الشاب مجد الدين المتطلع إلى بلوغ أعلى المراتب العلمية، ففي سنة ٧٤٥هـ/١٣٤٤م بدأ سلسلة رحلاته العلمية التي رافقت مسيرته العلمية حتى وفاته، فقد "طاف البلاد، ورأى المشايخ، وأخذ عن العلماء"[٣٩]، والمتمعن في خارطة رحلات الفيروز آبادي يلمح ثمة ملامح، أولاها التنوع في البلدان التي ارتحل إليها، فقد "جال في البلاد الشمالية والمشرقية ودخل الروم والهند"[٤٠]، وكذا العراق ودمشق، وبعلبك، وحماة، وحلب، والقدس، والرملة، وغزة، الديار المصرية، البلاد الحجازية لاسيما مكة والمدينة، وبلاد اليمن[٤١]، كما تكررت رحلاته إلى أغلب تلك الأمصار أكثر من مرة[٤٢]. وثمة ملمح آخر أنه "ما دخل بلدة إلا أكرمه أهلها ومتوليها وبالغ في تعظيمه"[٤٣]، فقد كان "تيمور [النك] مع عتُوه يبالغ في تعظيمه وأعطاه عند اجتماعه به مائة ألف درهم"[٤٤]. ومن المفيد الإشارة إلى استدركه مؤرخ مكة الفاسي عن ثمرة دخوله على السلاطين العرب والأعاجم بقوله: "وحصل منهم دنيا طائلة، مما يطول بقاؤها بيده تسليمها له إلى من يمحقها بالإسراف في صرفها"[٤٥]، غير أن السخاوي يورد رأيًا مغايرًا على تلك الأموال بقوله: "واقتنى من ذلك كتبًا نفيسة".[٤٦]

وفي تقديري أن دخوله على الأعاجم من السلاطين لكونه أعجميًا في الأساس يدرك كيفية التعامل معهم، الأمر الذي مكنه من القيام بأدوار حضارية وفكرية تدريسًا وإفتاءً وقضاءً وإجازةً واستجازةً وتأليفًا،[٤٧] ولعله من الملفت للنظر في دوره الفكري من خلال رحلاته أنه "كان لا يسافر إلا وصحبته عدة أحمال من الكتب ويخرج أكثرها في كل منزلة ينظر فيها ويعيدها إذا رحل".[٤٨] تلكم إذن كانت رحلات الفيروز آبادي العلمية والتي مهما يكن من تنوع في جهاتها وفي دوافعها إلا أنها ما كفته من أداء أدوار حضارية وفكرية غذى فيها روافد الازدهار الفكري والمعرفي للبلدان التي ارتحل إليها، لاسيما تلك الأمصار التي استقر فيها لفترات طويلة كاليمن وبيت المقدس ومكة.

**٢/٢- آثاره الفكرية: (الفيروز آبادي مؤلفًا)**

خلف الفيروز آبادي "مؤلفات كثر، منها ما عني به تحقيقًا وطبعًا، ومنها ما لا يزال محتاجًا إلى همم الباحثين"،[٤٩] لإخراجه إلى النور، فقد كانت نتاجاته التأليفية تتوزع على معارف عصره، إذ ألّف في اللغة القاموس المحيط، الجامع لما ذهب من لغة العرب شماطيط، وتحبير الموشين فيما يقال بالسين والشين، وشرح قصيدة بانت سعاد، الروض المسلوف فيما له إسمان إلى الوف، والدرر المبثة في الغُرر المثلثة، المثلث الكبير في خمسة مجلدات، والجليس الأنيس في أسماء الخندريس، ومقصود ذوي الألباب في علم الإعراب، وأسماء البراح في أسماء النكاح.[٥٠] وفي مجال التفسير خلف لنا عدة

مصنفات، منها: الدرر النظيم المشير إلى مقاصد القرآن العظيم، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، وتفسير فاتحة الكتاب، وحاصل كورة الخلاص في تفسير سورة الإخلاص، وتنوير المقياس في تفسير ابن عباس.[٥١]

وأما في الحديث، فقد أبدعت قريحته مؤلفات، منها: شوارق الأسرار العلية في شرح مشارق الأنوار النبوية، والتجاريح في فوائد متعلقة بأحاديث المصابيح، وفتح الباري في شرح البخاري، ولم يكمل تأليفه، وكذا تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول[٥٢]. وأما في الجانب التاريخي والتراجم، فقد ألف: روضة الناظر في ترجمة الشيخ عبد القادر، والمرقاة الوفية في طبقات الحنفية، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ونزهة الأذهان في فضائل أصبهان، والمرقاة الأرفعية في طبقات الشافعية، المغانم المطابة في معالم طابة، وتحفة القماعيل فيمن تسمى من الملائكة والناس إسماعيل، وأحاسن اللطائف في محاسن الطائف، والفضل الوفي في العدل الأشرفي.[٥٣] وفي الفقه ألّف الإسعاد بالإصعاد إلى درجة الاجتهاد، وعدة الحكام في شرح عمدة الأحكام،[٥٤] وغيرها من المؤلفات التي لا تسمح طبيعة البحث بتقصيها.

ولعل المتأمل في مؤلفات الفيروز آبادي يلحظ ذلك النفس التخصصي في تناولاته ذلك في تقديري ينبثق من حرصه على إشباع الجزئية التي تناولها وهو ما يبدو على غالب كتبه، فتارة يكتب عن العسل، وأخرى عن أسماء الخمرة، وثالثة عن من تسمى بإسماعيل وهكذا، كما يلحظ المتأمل تلك المهارة العجيبة والقدرة التأليفية، فكتابه "ترقيق الأسل في تصفيق العسل، كراريس ألفها في ليلة".[٥٥] وهذا الإيغال في الغرابة في اختيار موضوعات كتبه تشي برغبة في التميز والإبهار، وكذا تشير إلى تشبع معرفي واحترافية تأليفية تثير الدهشة، وإن كان في تصوري أن مصنف يخرج في ليلة لا يخلو من هنات تفرضها العجلة والاعتماد على الذاكرة في التأليف.

ولعل من المفيد الإشارة إلى؛ أن المجد الفيروز آبادي "كان كثير الاعتناء بتصنيف الصاغاني ويمشي على نهجه ويتشبع طريقه ويقتدي بصنيعه"[٥٦]، كما كان "كثير الاستحضار لمستحسنات من الشعر والحكايات"[٥٧]، وعلى الرغم من تحصيله في فنون شتى من العلم إلا أنه كانت له اليد الطولى في اللغة ولاقت مؤلفاته فيها شهرة واسعة لاسيما كتابه (القاموس المحيط) الذي وصفه الزبيدي (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م) بقوله: "فأما القاموس بلغ في الاشتهار مبلغ اشتهار الشمس في رابعة النهار، وقصر عليه اعتماد المدرسين وناط به قصوى رغبة المحدثين وكثرت نسخه..."[٥٨]، والذي جمعه "مختصرًا من ألّف كتاب"[٥٩]. وإن كان قد عاب بعضهم عليه في تأليفه للقاموس أنه "بالغ في اختصاره وتحريره"[٦٠].

وعلى كل فإن الفيروز آبادي قد أغنى المكتبة العربية والإسلامية بمصنفات في مختلف فنون المعرفة لاسيما في اللغة، والذي بتصنيفه للقاموس فتح آفاق معرفية أمام الدارسين على مدار القرون التي تلت عصره وحتى عصرنا الحاضر. وإن كانت مصنفاته بحاجة إلى المزيد من البحث والتقصي والمقارنة، ناهيك عن وجود عناوينها وأسمائها في كتب الأئمة الأعلام الذين ترجموا له.

**٣/٢- شعره ونثره:**

يورد "المؤرخون والرواة أن للشيخ مجد الدين الفيروز آبادي شعرًا"[٦١]، وبتتبع تعاطي الفيروز آبادي للشعر يلمس ثمة مؤشرات، منها سعة تشبعه باللغة وعلومها ومفرداتها الغريب والموغل في الغرابة قد انعكست على نتاجه الشعري، فجاء كما قال مؤرخ مكة الفاسي (ت.٨٣٢هـ/١٤٢٩م): "له شعر كثير في بعضه قلِق، لجلبه فيه ألفاظًا لغوية عويصة"[٦٢]، ولكونه أعجمي الموطن فقد تعدى نظم الشعر بالعربية فكان "ينظم بالعربية والفارسية"[٦٣]. وفي تقديري؛ أن قرض الشعر باللسانين العربي والفارسي فيما يمكن تسميته مجازًا بالبيئة المختلطة، ساعد على إثراء العربية بالكثير من الألفاظ والمفردات الفارسية وبآليات نظم الشعر لدى الفرس، لذلك كانت القليل من أبياته كفيلة بإثارة النقاد المعاصرين له من المثقلين باللغة وعلومها، ومن ذلك ما أورده ابن تغرى بردي (ت.٨٧٤هـ/١٤٩٦م) عن بيتين من الشعر على لسان ابن حجر العسقلاني رواهما عن الفيروز آبادي:

أحبتنا الأماجد إن رحلتم ... ولم ترعوا لنا عهدًا وإلاً
نودعكم ونودعكم قلوبًا ... لعل الله يجمعنا وإلاً

فعلق على هذين البيتين قائلاً "اعترض بعض الناس على وإلاً الثانية، فإنه من غير توطئة"[٦٤]، فضلاً عن كون ارتباطه بالسلاطين في تلك الفترة جعل من شعره يميل باتجاه الثناء والمدح كتلك الأبيات التي قالها في الثناء على الأشرف اسماعيل الثاني[٦٥]، كما أنه في مؤلفاته "كان كثير الاستحضار لمستحسنات من الشعر"[٦٦]، إلا أن ما ينبغي الإشارة في هذه العجالة عن موروثه الشعري أنه على الرغم من إيراد الفاسي (ت٨٣٢هـ/١٤٢٩م) من أن له شعر كثير – كما أسلفنا- إلا أننا لا نكاد نقف على ديوان مجموع له أو حتى نسمع به، ناهيك عن كثرة شواهده الشعرية التي "يسعفه بها محفوظه الواسع... [وإننا] لا نمتلك الحق في التسليم بشاعرية يمتلكها الرجُل تنم على طبعه وسليقته"[٦٧]، ناهيك عن كونه قد عارض قصيدة كعب بن زهير المشهورة (بانت سعاد) ولربما كانت هذه المعارضة ما تضمنه كتابه (مزاد الزاد وزاد المعاد في بانت سعاد"[٦٨]، وأما اشتغاله بالنثر فقد ضمنه معظم كتبه عند معالجته لمضامينها وعند مقارنة شعره بنثره نجد السخاوي يخلص إلى أن "نثره أعلى"[٦٩]، كما أنه كان كثير الاستحضار للحكايات[٧٠].

**٤/٢- وظائفه وسجالاته الفكرية:**

أما وظائفه، فعلى الرغم أنه "رجل عاش للعلم وتفرغ له"[٧١]، إلا أنه انشغل بالعديد من الوظائف قبل أن يتقلد منصب قضاء الأقضية في اليمن[٧٢]، إذ "عمل معيدًا عند قاضي بغداد الشرف عبدالله بن بكتاش بالمدرسة النظامية"[٧٣]، وبعد رحيله إلى بغداد استقر به المقام نحو عشر سنين ظهرت خلالها أستاذيته ودرس في كثير من مدارسها[٧٤]، ناهيك عن اشتغاله بالتحديث والإسماع وعقد

مجالس للتدريس وتهافت طلاب العلم على التتلمذ على يديه والحصول على إجازات بذلك.[٧٥] وفي تقديري؛ أن اشتغال الفيروز آبادي بتلك الوظائف باعتبارها تدور في محيط اشتغاله بالعلم لا من أجل التكسب، فقد كانت لديه من المصادر ما يغنيه عن ذلك ومنها صلاته بالسلاطين، فقد أوردت الروايات أنه "جال في البلاد ولقي الملوك والأكابر ونال وجاهة ورفعة"[٧٦]. وقد أشار المرتضى الزبيدي إلى مثل ذلك بقوله: "ما دخل بلدة إلا أكرمه أهلها ومتوليها وبالغ في تعظيمه مثل شاه منصور... أعطاه عند اجتماعه به مائة ألف درهم"[٧٧].

وأما سجالات الفيروز آبادي الفكرية، فقد أثارت شخصية الفيروز آبادي باعتباره أحد أشهر المعجميين العرب الكثير من الجدل، وإذا ما تأملنا سجالاته مع أعلام عصره فسنجدها لا تتعدى الفضاء المعرفي الذي يحلق فيه الفيروز آبادي كتلك المساجلة المعجمية التي دارت حول بعض الأقوال الموغلة في العربية لسيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فجاء بمعناها "فعجب الحاضرون من سرعة الجواب"[٧٨]. ومن المفيد القول؛ أنه كان يميل إلى الرد على معارضيه عبر المؤلفات أكثر من اللقاءات المباشرة بهم، كتلك الرسالة التي ألفها "في الرد على المعترضين على الشيخ محي الدين [بن عربي]"[٧٩]، كما تتبع أوهام ابن فارس في كتابه (المُجمل) في ألف موضوع مع تعظيمه لابن فارس وثنائه عليه[٨٠].

وباعتباره علمًا من أعلام المعجميين العرب – كما أسلفنا – فقد كانت لسجالاته في هذا الباب مواقف من الخلافات النحوية وفي ذلك يمكن أن "نستشف من جل المعالجات النحوية والصرفية أن الفيروز آبادي يجنح إلى رأي المدرسة البصرية، إلا أنه في بعض الأحيان قد يعرض الآراء دون ترجيح، وقد يبين اتفاق الرأيين"[٨١]. ومن سجالاته الفكرية تلك الرسالة التي ألفها في تتبع خطبة الكشاف للزمخشري أسماها (نخبة الرشاف من خطبة الكشاف) "تعقب الفيروز آبادي الزمخشري في خطبته هذه واستتبعها بالنقد في عدة مواضع"[٨٢]. وجملة يمكن القول؛ أن الفيروز آبادي على الرغم من تأثره ببعض أفكار محين الدين بن عربي[٨٣]، وتضمينها لبعض شروحاته إلا أنه لم تكن له تلك الخصومات التي تأثر بها أعلام عصره، ربما لحرصه بعدم خروج مساجلاته مع مجايليه عن الخط الفكري والفضاء المعرفي فقط.

**٥/٢- مركزية مكة والفيروز آبادي:**

شكلت مكة بمركزيتها الحضارية والفكرية للفيروز آبادي محضنًا وحاملاً فكريًا له، لاعتباراتها الدينية أولاً، ولكونها المركز الفكري الذي يقصده أعلام العصر، فقد كان الفيروز آبادي "يحب الانتساب إلى مكة مقتديًا بالرضى* الصاغاني"[٨٤]، وحيث شكلت مكة محطة هامة في أدواره الحضارية، والفكرية، والتقى فيها بالكثير من أعلام عصره وأجازهم واستجازوه[٨٥]، وكان "أول قدومه مكة فيما علم سنة ستين ثم في سنة سبعين [وسبعمائة هجرية]، وأقام بها خمس سنين أو ستًا متوالية وتكرر قدومه لها"[٨٦]، وقد مكنته طول المجاورة في مكة والمدينة تقديم أدوار حضارية وفكرية، إذ "حج في هذه المدة مرارًا"[٨٧]، وفيها "حدث بكثير من تصانيفه ومروياته"[٨٨]، وابتنى الدور والحدائق فيها ومنها داره التي جعلها على الصفا[٨٩]، وألّف المؤلفات عن مدنها ومقابرها وفضائلها، كمصنفه المغانم المطابة في معالم طابه، وإثارة الشجون لزيارة الحجون"[٩٠]. وإن كان قد "جعل داره التي أنشأها على الصفا، مدرسة للملك الأشرف صاحب اليمن وقرر بها طلبة وثلاثة مدرسين في الحديث وفي فقه مالك والشافعي"[٩١]، فضلاً عن كونه في مكة عقد العديد من مجالس السماع.[٩٢]

ويبدو أن السخاوي قد ألمح إلى شيء مما يعيب دور الفيروز آبادي في مكة بتذييله مجاوراته في مدن الحجاز بما فيها مكة بقوله: "... وعمل فيها مآثر حسنة لو تمت".[٩٣] وفي تقديري؛ أن السخاوي قد تأثر بتلك التعريضات التي ضمنها مؤرخ مكة الفاسي في سياق ترجمته للفيروز آبادي الذي عاصره عند حديثه عن تحويل داره وحديقتان له إلى مدارس باسم الأشرف صاحب اليمن بقوله: "...ثم عاد إلى مكة، ثم إلى اليمن لقصد الأشرف، فمات الأشرف قبل وصوله إليها فأعرض عما قرره"[٩٤]. ومهما يكن، ففي تقديري فإن قرب مكة من اليمن كانت من المحفزات التي جعلت الفيروز آبادي المرتبط ببلاط السلاطين يتخذ قرارًا لاستقرار في اليمن بقية عمره، وعليه فإن مكة بمركزيتها الدينية والفكرية قد أثرت إلى حدٍ بعيد في صياغة أدوار الفيروز آبادي الفكرية والحضارية سواءً من خلال انتسابه إليها، أو باتخاذها محطة قدوم ومغادرة لرحلاته، ومركز التقاء بأعلام عصره، وتبادل السماعات والإجازات، ناهيك عن كونها من المحفزات الرئيسة لاستقرار الفيروز آبادي في اليمن.

**٦/٢- دور الفيروز آبادي في خدمة اللغة واللسان العربي:**

على الرغم من كون طبيعة هذا البحث لا تسمح بتتبع المجهودات اللغوية للفيروز آبادي، إلا أنه لا بأس من الإشارة إلى طرفًا منها، بغية الشمولية والتكاملية في تناولات هذا البحث، فقد "كان إمامًا بارعًا في فنون لاسيما في اللغة فإن له فيها اليد الطولى"[٩٥]، إذ ألف جُل مؤلفاته في فن اللغة وعلومها، فجاءت متعددة في معارف، متجددة في مضامينها واتجاهاتها.[٩٦] وأبرز تلك المؤلفات سفره الخالد في اللغة مصنفه الشهير (القاموس المحيط "أجل ما ألف في الفن لاشتماله على كل مستحسن من قصارى فصاحة العرب"[٩٧]، وكما قال السيوطي "نظر في اللغة فكانت جلُ قصده في التحصيل فمهر فيها إلى أن بهر وفاق"[٩٨]، وأشار ابن أبي قاضي شهبة إلى مثل ذلك بقوله: "كان في اللغة بحر علم..."[٩٩]، فقد استهدف الفيروز آبادي من قاموسه "جمع فصيح اللغات والغريب من ألفاظها وضم شوارد الكلم مع البسيط في العرض"[١٠٠]، فهو القاموس الذي "بلغ في الاشتهار مبلغ اشتهار الشمس في رابعة النهار وقصر عليه اعتماد المدرسين وناط به قصوى رغبة المحدثين".[١٠١]

وفي تقديري؛ أن أهمية الدور الذي قدمه من خلال القاموس المحيط يعود للاحترافية العالية والمهارة الكبيرة، فبالإضافة إلى كونه اختصره من ألف كتاب[١٠٢]، فإنه نهج منهجًا مغايرًا لكثير من معاجم

عصره كلسان العرب لابن منظور (ت.٧١١هـ/١٣١١م)، حيث حذف الفيروز آبادي الشواهد التي يفيض بها معجم لسان العرب "فجاء قاموسه في ستين ألف مادة لغوية بينما كان اللسان في ثمانين ألفًا فقصر عنه في عشرين ألف مادة لغوية بينما زاد على الصحاح* عشرين ألفًا"(١٠٣)، وكأنه بذلك أراد أن يخلق تميزًا وسطيًا بين المُعجمين ليتأتى له الإقبال عليه والجدة والتميز وهو ما حصل بالفعل، كما أنه سهل للدارسين والمدرسين على حد سواء التطلع بشواهده ودلائله من خلال اعتماده الرموز طلبًا للإبحار وتهذيب الكلام وإيراد المعاني الكثيرة في الألفاظ اليسيرة، وضبط أسماء الأعلام والبلدان وأهم الألفاظ الأعجمية، وبكر أعلام المحدثين والفقهاء والمعسرين وأسماء الصحابة وأعلام العربية في الجاهلية والإسلام.(١٠٤) وفي تقديري؛ أن التجديد والمرونة في منهج القاموس والموسوعية في مضامينه قد مكنت هذا المعجم من احتلال تلك المكانة في عصره والعصور التي تلت عصر الفيروز آبادي.

**٧/٢- مكانة الفيروز آبادي وثناء العلماء عليه:**

تتجلى "مكانة مجد الدين الفيروز آبادي في أنه رجل عاش للعلم وتفرغ له يربطه بما حوله شيء عداه إن ترحل ففي سبيله، وإن جالس وألف فمن أجله"(١٠٥)، وقد أثنى عليه أعلام العصور قدامى ومحدثين، فقد قال عنه صاحب تاج العروس: "هو آخر من مات من الرؤساء الذين انفرد كل واحد منهم بفن فاق فيه الأقران، على رأس القرن الثامن منهم السراج البلقيني في فقه الشافعي، وابن عرفة في فقه مالك، والمجد اللغوي في أسرار اللغة ونوادرها"(١٠٦)، وأثنى عليه ابن تغرى بردي (ت٨٧٤هـ/١٤٩٦م) بقوله: "كان إمامًا عالمًا بارعًا في فنون لاسيما في اللغة فإن له فيها اليد الطولى"(١٠٧)، وقد مدحه ابن العليف العدناني المكي من خلال ثناءه على قاموسه فقال:

لو مد مجد الدين في أيامه

من بعض أبحر علمه القاموسا

ذهبت صحاح الجوهري كأنها

سحر المدائن حين ألقى موسى(١٠٨)

ووصفه البريهي (ت٩٠٤هـ/١٤٩٨م) أنه "شيخ الإسلام وإمام الأئمة الأعلام... شهدت له بالبلاغة تصانيفه ودنت على شعاع شمسه تواليفه"(١٠٩)، كما "كتب عنه صلاح الصفدي وبالغ في الثناء عليه"(١١٠)، وبالغ السلطان الأشرف (ت٨٠٣هـ/١٤٠٠م) في الثناء عليه في إحدى مراسلاته إليه إذ قال: "كانت اليمن عمياء فاستنارت... وأنت تعلم أن الله قد أحيا بك ما كان ميتًا من العلم"(١١١)، ووصفه الشوكاني (ت.١٢٥٠هـ/١٨٣٤م) بأنه "... الإمام الكبير الماهر في اللغة وغيرها من الفنون"(١١٢)، وقد نقل السخاوي (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م) عن التقي الكرماني قوله: "كان عديم النظر في زمانه نظمًا ونثرًا"(١١٣)، ووصفه ابن أبي قاضي شهبة (٨٥١هـ/١٤٤٧م) بأنه "إمام عصره في اللغة"(١١٤)، وأثنى عليه البعلبكي بأنه "من أئمة اللغة والأدب"(١١٥). وفي تقديري أن تلك المكانة التي تمتع بها الفيروز آبادي قد تأتت من كونه أحد أشهر المعجميين العرب في المقام الأول ومن ثم لتعدد أدواره الحضارية والفكرية في المقام الثاني.

## ثالثا: علاقة الفيروز آبادي باليمن

تنبثق أهمية علاقة الفيروز آبادي باليمن في تقديري من عاملين رئيسيين، الأول كون ارتباطه باليمن جاءت كخلاصة تجاربه السياسية والإدارية ونضجه المعرفي لزهاء سبعين عامًا من التشبع السياسي والإداري والفكري، وأما الثاني فلكون الفيروز آبادي عاصر اثنان من أهم سلاطين الدولة الرسولية هما السلطان الأشرف اسماعيل (ت٨٠٣هـ/١٤٠٠م) وابنه الناصر أحمد (ت٨٢٧هـ/١٤٢٤م)(١١٦)، واللذان أدركا القيمة الفكرية للفيروز آبادي، لاسيما الأشرف إسماعيل الذي "نال منه برًا ورفعة..."(١١٧). وفي تقديري أن هذا الموقف الرسمي المتمثل بالاحتفاء بمقدم الفيروز آبادي وتقليده المناصب الرفيعة في الدولة قد وفر له البيئة المناسبة لتقديم أدوار حضارية وفكرية غذت مدخلات الازدهار الحضاري والفكري في اليمن آنذاك، وقد تنوعت تلك الأدوار بين حضارية وفكرية كالآتي:

**١/٣- الأدوار الحضارية للفيروز آبادي في اليمن:**

يرتبط دوره الحضاري بأدائه السياسي والذي بدأ مع اللحظات الأولى لوصوله اليمن والمتمثل في تلك العلاقة التي ربطته بسلاطين الدولة وأمرائها ولاسيما السلطان الأشرف اسماعيل (ت٨٠٣هـ/١٤٠٠م)، ويصور لنا مؤرخ الدولة الرسولية الخزرجي (ت٨١٢هـ/ ١٤٠٩م) تلك الحظوة بقوله: "وصل الفقيه الإمام العلامة القاضي الأجل مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي من الثغر المحروس مطلوبًا إلى الأبواب الكريمة، فلما وصل إلى الباب الكريم أكرمه السلطان وأنصفه وأنزله منزلة تليق بحاله وحمل إليه للفور أربعة آلاف درهم جدد برسم الضيافة، وكان قد أرسل له إلى عدن بمصروف أربعة آلاف درهم يتزود بها ويتجهز بها للوصول إليه، ولم يزل مقيمًا عنده على الإعزاز والإكرام"(١١٨). وإن كان نص الخزرجي – سالف الذكر – وما حمله من تصوير للموقف الرسمي للسلطان الرسولي من مقدم مجد الدين الفيروز آبادي ومدى الإغداق عليه بالمال والإجلال في الاستقبال والضيافة من الوهلة الأولى لوصوله(*)، فإنه كذلك يشي بذلك التسارع في تقريب الفيروز آبادي وإصباغ الصبغة الرسمية عليه والذي انبثقت في تقديري من تلك المكانة العلمية له والسمعة العلمية التي اخترقت الآفاق والذي جعل من استيعابه وتقريبه من المؤسسة الرسولية الحاكمة مغنمًا يكسب الدولة هيبة ووقارًا وشرعية، كما أنه ينسجم مع توجهات سلاطين الدولة على تغذية الازدهار الحضاري والفكري بأعلام ذلك العصر، ناهيك عن كون الفيروز آبادي "مقبولاً عند السلاطين فلم يدخل بلدًا إلا وأكرمه صاحبها"(١١٩)، لاسيما وإن الفيروز آبادي أفاد اليمن حيث "انتفع به الناس انتفاعًا عامًا"(١٢٠)، ومن تلك الأدوار الحضارية التي أداها الفيروز آبادي أنه "ولي قضاء الأقضية ببلاد اليمن عشرين سنة متوالية، تزيد قليلاً، متصلاً بموته"(١٢١).

وفي تقديري أن هناك ثمة ما يمكن قوله عن تقلده لمنصب القضاء، إذ أن طول الفترة التي شغل فيها هذا المنصب وهي "مدة تزيد على عشرين سنة بقية حياة الأشرف ثم ولده الناصر أحمد"[١٢٢]، وهذه المدة الطويلة نسبيًا في منصب له تلك الأهمية في عصره فقد مكنته من إدخال تغييرات في الجهاز الإداري للقضاء لا من حيث تعيين القضاة فحسب، بل من جعل جهاز القضاء يواكب ذلك الازدهار الحضاري ويعمل على تعزيزه والارتقاء به، لاسيما في تلك الفترة كان "القضاء وهو درجة عالية من الوظائف الحكومية تأتي في الأهمية بعد الوزارة... له صلة وثيقة بالدولة"[١٢٣]، كما أن استحداثات السلاطين لمؤسسات الدولة "تطلبت كادرًا بشريًا مؤهلاً للقيام بمسؤوليات تلك المهام"[١٢٤]، أما الملمح الثاني لشغله هذا المنصب فهو الغياب النسبي لأي شكل من أشكال التذمر والشكوى في بطون مصادر ذلك العصر من طريقة إدارته لجهاز القضاء، بل ثمة ما يشير إلى أنه "ارتفق بالمقام"[١٢٥]، لاسيما وهو يتقلد القضاء في بلد تعتمل فيه التباينات المذهبية وتتشعب فيه المدارس الفكرية، الأمر الذي يجعل من الالتفاف حول قاض بعينه يُعد أمرًا صعبًا، ويبدو أن مرد القبول للفيروز آبادي من قبل تلك المدارس الفكرية لكونه وفد من خارج اليمن، وبالتالي شكل عامل توازن أكثر منه عامل تباين واختلاف لاسيما وقد كان إسناد منصب القضاء لأحد أعلام تلك التيارات يُعد انتصارًا لتوجهات ذلك التيار على حساب غير من التيارات الفكرية (المذهبية)، "فقط ورث هذا العصر عددًا من المذاهب والتيارات التي كثيرًا ما تنازعت بشكل سلمي".[١٢٦]

ومما يدل على ذلك الدور المتوازن ما أورده ابن الديبع (ت٩٤٤هـ/١٥٣٧م) في معرض حديثه عن الفيروز آبادي، حيث يقول: "وفي سنة تسع وتسعين وسبعمائة... برز أمر السلطان إلى قاضي القضاة مجد الدين أن يندب إمامًا شافعيًا لمسجد الأشاعر وكان المسجد لأصحاب أبي حنيفة من زمن قديم فولى الفقيه علي محمد بن فخر الدين"[١٢٧]، لاسيما وأن ابن الديبع، لم يشر بعدها لأي تذمر بعد هذا التغيير ناهيك عن كون السلطان الرسولي كان بمقدوره إسناد إمامة المسجد إلى من يريد دون العودة إلى مجد الدين الفيروز آبادي لكنه على ما يبدو كان يقدر بحس الخبير مدى التقبل لقرارات قاضي الأقضية في دولته وهو ما كان بالفعل، وقد حرص السلطان الأشرف على توطيد علاقته بالفيروز آبادي عندما "تزوج ابنته وكانت رائعة في الجمال، فنال بذلك منه زيادة البر والرفعة"[١٢٨]، وقد أدت تلك الثنائية – إن جاز لنا التعبير– بين السلطان والأشرف أو بين السلطان الحاكم والعالم القاضي إلى مزيد من تغذية مشاهد النهوض الحضاري والفكري في اليمن.

ولعل ما يشير إلى متانة تلك العلاقة ما أورده المؤرخون من مراسلات بينهما برزت فيه العاطفة الجياشة إذ أراد الفيروز آبادي في سنة تسع وتسعين وسبعمائة التوجه إلى مكة لتأدية فريضة الحج، فكتب إلى السلطان الأشرف كتابًا يستأذنه فيه ومما قاله: "... كان من عادة الخلفاء سلفًا وخلفًا أنهم كانوا يبردون البريد بقصد تبليغ سلامهم إلى حضرة سيد المرسلين فاجعلني – جعلني الله فداك – ذلك البريد فإني لا أشتهي شيئًا سواه ولا أريد"[١٢٩]، فلما وصل الكتاب إلى السلطان الأشرف "كتب في طرة الكتاب ما مثاله: صدر الجمال المصري على لساني ما يحققه لك شفاهًا أن هذا شيء لا ينطق به لساني ولا يجري به قلبي فقد كانت اليمن عمياء فاستنارت فكيف يمكن أن تتقدم وأنت تعلم أن الله قد أحيا بك ما كان ميتًا من العلم فبالله عليك إلا ما وهبت لنا بقية هذا العمر والله يا مجد الدين يمينًا بارة أني أرى فراق الدنيا ونعيمها ولا فراقك أنت اليمن وأهله"[١٣٠]، وقد علق المؤرخ اسماعيل الأكوع على هذه المراسلات بقوله: "ولعل الملك الأشرف خشي ألا يعود إلى اليمن أو تحول بينه وبين العودة إلى اليمن عوائق خارجة عن إرادته"[١٣١].

وفي تصوري أن العاطفة وحدها لم تكن رغبة السلطان الأشرف في استمرارية الدور الريادي للفيروز آبادي في اليمن فيبدو أن تلك الخبرة التراكمية في مجال العلاقات الدولية للفيروز آبادي من خلال تلك الحظوة التي كانت له لدى سلاطين العرب والعجم والقدرة على المشورة حول المسلك الدبلوماسي لتعاملات الأشرف معهم، كانت من دوافع السلطان الأشرف إسماعيل التمسك بالفيروز آبادي، ناهيك عن تخوف الأشرف على ما يبدو من تلك الحظوة في انتقاله إلى خدمة أحد أولئك السلاطين إذا ما قدر للفيروز آبادي التواصل مع أحدهم بأي صورة من الصور، ناهيك عن احتمالية مجاورة الفيروز آبادي للحرمين لاسيما وقد بلغ من العُمر عتيا، وإن كانت تلك المراسلات قد وشت بمقدار أهمية الفيروز آبادي للمؤسسة السلطانية أولاً وللنهوض الحضاري في اليمن ثانيًا.

فضلاً عن تلك الأدوار الحضارية الأخرى، سواءً كانت أدوار اجتماعية وجعله من داره وبستانه دار ندوة يلتقي فيه الأعيان والفقهاء وغيرهم من الشرائح[١٣٢]، وكذلك أدى دورًا تدريسيًا، إذ أقام "بتعز مدة لما كان فوض إليه من تداريس مدارس بها منها: المؤيدية والمجاهدية وغير ذلك"[١٣٣]، ناهيك عن مشاركته في بناء المدارس في مكة المكرمة وغيرها باسم الأشرف اسماعيل الرسولي[١٣٤]. وقد اجتمعت له نتيجة لذلك دنيا طائلة إلا أن المصادر تورد أنه "كانت له دنيا طائلة ولكنه كان يدفعها إلى من يمحقها بالإسراف في صرفها بحيث يملق أحيانًا ويحتاج لبيع بعض كتبه"[١٣٥]. وفي تقديري أن ذلك لم يقلل من الدور الهام الذي أداه الفيروز آبادي في تغذية مدخلات النهوض الحضاري في اليمن على معظم المستويات الإدارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى أشار السخاوي إلى تعاظم ذلك الدور بقوله: "...لم يزل في ازدياد من علو الوجاهة والمكانة ونفوذ الشفاعة والأوامر على قضاة الأمصار"[١٣٦].

ومما سبق يمكن القول؛ أن الفيروز آبادي قد أدى أدوارًا حضارية في اليمن بدءًا من تلك الصبغة الرسمية التي حفل بها والاحتفاء الرسمي به وتقليده قضاء الأقضية في اليمن، ومرورًا بدوره المحوري في ضبط إيقاع التباينات المذهبية والفكرية في اليمن بين مختلف المدارس الفكرية لمدة تزيد عن عشرين عامًا، فضلاً عن دوره

الاجتماعي واشتغاله بالتدريس والإفتاء وتعمير المؤسسات التعليمية، وكل تلك الأدوار أسهمت – إلى حد كبير – في تعزيز التوجه الرسمي لسلاطين الدولة الرسولية في الارتقاء بالمشهد الحضاري والفكري في اليمن.

**٢/٣- الأدوار الفكرية للفيروز آبادي في اليمن:**

يُعَدّ الفيروز آبادي "آخر من مات من الرؤساء الذين انفرد كل منهم بفن فاق فيه أقرانه على رأس القرن الثامن [الهجري]"[١٣٧]، فقد تعددت رحلاته العلمية وتنوعت مؤلفاته الفكرية وبعد رحلة طويلة جاب خلالها أشهر المراكز العلمية في العالم الإسلامي حط عصا الترحال في اليمن التي صب فيها عصارة تلك السنوات مما مكنه من تقديم أدوار فكرية متعددة بدءًا من علاقاته الفكرية مع من عاصرهم من سلاطين الدولة الرسولية كالسلطان الأشرف اسماعيل (ت٨٠٣هـ/١٤٠٠م) الذي ألّف له كتابًا أسماه (تحفة القماعيل فيمن تسمى من الملائكة والناس اسماعيل)[١٣٨]، كما ألّف له أيضًا كتابًا لم يذكر اسمه جعل كل أول سطر فيه يبدأ بالألف فاستعظمه الملك الأشرف وأعجب به أيما إعجاب[١٣٩]، ولعله ذات الكتاب الذي أشار إليه الزبيدي بقوله: "صنف له كتابًا وأهداه له على الطباق فملأها له دراهم"[١٤٠].

وفي تقديري أن هذا الكتاب إنما هو كتاب (الفضل الوفي في العدل الأشرفي) لمناسبة أن يكون محتوى المصنف شاملاً على مقتضيات العدل في الدولة الأشرفية، كما ألّف له كتابه المسمى (بالإصعاد إلى رتبة الاجتهاد) الذي حمل إلى باب السلطان مرفوعًا بالطبول والمغاني وحضر سائر الفقهاء والقضاة والطلبة وهو في ثلاث مجلدات يحمله ثلاثة رجال على رؤوسهم، فلما دخل على السلطان تصفحه وأجازه بثلاثة آلاف دينار[١٤١]، ناهيك عن كونه "أنجز كتابه الشهير (القاموس المحيط) في اللغة وأهداه في مقدمته إلى الملك الأشرف اعترافًا بأياديه البيضاء عليه"[١٤٢]، والذي علّق صاحب تاج العروس على ارتباط طلبة العلم بهذا الكتاب في اليمن بقوله: "وكثرت نُسخه حتى أني حين أعدت درسه في زبيد حرسها الله تعالى... وحضرت العلماء والطلبة فكان كل واحد منهم بيده نسخة."[١٤٣]

ولم يقتصر الأمر عند مؤلفاته للأشرف فقد ألّف لولده الناصر (ت٨٢٧هـ/١٤٢٤م) "الكتاب الذي فيه الأحاديث الضعيفة ليريحه من التفتيش عليها في كتب الحديث"[١٤٤]، المسمى "تسهيل طرق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول"[١٤٥]، كما أن اليمن شكلت حاضن للعديد من مؤلفاته التي ذاع صيتها في الآفاق[١٤٦]، وكذلك فإن من أدواره الفكرية في اليمن تلك المجالس العلمية التي يداوم على عقدها والتي كان يحضرها أعلام الفكر في اليمن بمختلف توجهاتهم والتي أسهمت إلى حد كبير في تزويد أولئك الأعلام بخلاصات معرفية أسهمت في تنويرهم وتنوير المجتمع[١٤٧]، وكذلك منحه للإجازات العلمية للطلبة الذين قصدوه[١٤٨]، ولم يقتصر الأمر على الطلبة فحسب، بل على علماء في ذلك العصر[١٤٩]، وذلك لثقل تلك الإجازة العلمية، لاسيما إذا كانت شاملة لتلك التي منحها للخزرجي (ت٨١٢هـ/١٤٠٩م)، والتي أشار إليها بقوله "...فأجازني في جميع مقروءاته ومسموعاته ومستجازاته ومصنفاته وكتب خطه بذلك"[١٥٠].

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن تتابع مؤلفات الفيروز آبادي بتلك الوتيرة المتسارعة وما صاحبها من احتفائيات رسمية وشعبية قد أدت إلى بروز ظاهرة التنافس بين الأعلام على موازاة تلك المؤلفات بمؤلفات تنافس ما أنتجته قريحة الفيروز آبادي ويحظى صاحبها بمنزلة مقاربة لمنزلته، ومن ذلك ما ورد عن ما ربط اسماعيل المقري (ت.٨٣٧هـ/١٤٣٣م)، من علاقة "مع القاضي مجد الدين الفيروز آبادي التي اتسمت بطابع المنافسة العلمية والأدبية والتي أثمرت تأليف المقري كتابه الشهير (عنوان الشرف الوافي)"[١٥١]، وهذا لا يعني أن كل علاقات الفيروز آبادي كانت ذات طابع تنافس علمي بقدر ما كانت شخصيته العلمية ومكانته الفكرية جعلت من وجوده باليمن مصدر جذب لعلماء من أقطار شتى أوفدوا إلى اليمن لتحصل الإجازة منه والسماع على يديه[١٥٢].

ولعل ما يشد الانتباه أن الفيروز آبادي المتضلع بالعلوم والمعارف ومنها المعرفة التاريخية والتي أثمرت مؤلفاته عن المدينة المنورة وتاريخ أصفهان[١٥٣]، إلا أنه لم يُخلف مؤلفًا عن اليمن وتاريخه أو فضائله وربما يعود ذلك إلى اشتغاله بعلوم اللغة عن ما سواها من العلوم، ولكون مؤلفاته في الحقل التاريخي يسبق تقلده للقضاء في اليمن ولاستقراره فيها، ومن تلك الأدوار الفكرية ما عرف عنه من شغفه بالكتب وميله إلى اقتنائها، فقد "كانت كثير الكتب جدًا، لا يسافر إلا وهي معه في عدة أعدال على عدة جمال"[١٥٤].ولعله من اللطيف الإشارة إلى غرابة نسبية تربطه بالكتب، فهو شغوفًا بها إلى درجة أنه يشتري بخمسين ألفًا منها[١٥٥]، حتى قال عنه ابن أبي قاضي شهبة "كان كثير الكتب جدًا"[١٥٦]، وتارة لا يسافر ويكابد مشاق السفر إلا وأحمال الكتب على ظهور الجمال رفيقة ليله ومنازل سفره[١٥٧]، وثالثة نجده إذا أملق فإنه يبيعها[١٥٨].

وفي تقديري أن هذا التأرجح في علاقته بالكتب، مردهُ أن ولعه باقتناء الكتب وجمعها قابله ولع شديد بالإنفاق فما كان يمسك في راحتيه مالاً، فإذا ضاع ماله عمد إلى كتبه يبيعها وينفق منها وهذه التبادلية في علاقته بالكتب رواها السخاوي (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م) بقوله: "كانت له دنيا طائلة ولكنه كان يدفعها إلى من يمحقها بالإسراف في صرفها بحيث يملق أحياناً ويحتاج لبيع بعض كتبه، فلذلك لم يوجد له بعد وفاته ما كان يظن به"[١٥٩]، ويبدو أن بيعه لم يكن لأمهات كتبه وإنما للمكرر وجوده لديه أو الذي قد نهل منه حتى ارتوى وإن كان ذلك لا يعفيه من مثلبة الركون إلى خزانة كتبه في تحصل النفقة.

ومما لاشك فيه؛ أن حركة الازدهار الفكري في اليمن قد استفادت من ذلك الإدخال الكمي والنوعي لتلك الكتب وسدت مسدًا في حاجة العلماء والمفكرين لها، كما أن الكثيرين من الطلبة قد تتلمذوا على يديه، الأمر الذي مكنه من إبلاغ معارفه إلى مناطق

مختلفة في اليمن وصلتها بوصول تلاميذه الذين درسوا على يديه[١٦٠]، ومنهم من أثنى عليه نثرًا وشعرًا[١٦١]. فضلاً عن سماع السلاطين والأعيان والقضاة والفقهاء على يديه بما عرف بدروس السماع[١٦٢].

- **تلاميذه في اليمن:**

أما "تلاميذه فهم من الكثرة بحيث لا يتأتى حصرهم وتعدادهم"[١٦٣]، ولكننا نشير إلى طرفًا منهم، فالمتتبع لخارطة من تلقى العلم على يد الفيروز آبادي سنجدهم يتنوعون في بلدانهم وفي مكانتهم العلمية وفي أدوارهم السياسية والإدارية، فقد درس وسمع على يديه سلاطين اليمن وأبنائهم الذين عاصرهم كالسلطان الأشرف إسماعيل (ت٨٠٣هـ/١٠٠٤م) والذي أورد الخزرجي ما نصه "...سمع السلطان صحيح البخاري من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على القاضي مجد الدين يومئذ وكان ذا سند عال من طرق شتى"[١٦٤]، وكذلك من تلاميذ السلطان الناصر بن الأشرف اسماعيل (ت٨٢٧هـ/١٤٢٤م)[١٦٥].

وكذلك تتلمذ على يديه خلق كثير من الفقهاء والأعيان، فقد أشار الخزرجي إلى أنه "اجتمع الفقهاء بزبيد وقصدوا القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي قاضي القضاة يومئذ وسألوا منه أن يسمعهم صحيح البخاري فأجابهم إلى ذلك، وكانت القراءة في منزله يومئذ في البستان الذي له عند باب النخل فاجتمع لذلك خلق كثيرون من الفقهاء والأعيان"[١٦٦]، كما أخذ عنه تلاميذ كثيرون أيضًا شُهر جُلهم وصاروا أعلام عصرهم، نذكر منهم على سبيل الاستشهاد لا الحصر أبو الحسن الخزرجي (ت٨١٤هـ/ ١٤٠٩م)، ابن المقري (ت٨٣٧هـ/١٤٣٣م)، أحمد بن عبداللطيف الشرجي (ت٨٩٣هـ/ ١٤٨٧م)[١٦٧]، فضلاً عن جمال الدين محمد بن عمر الجريري، ومحمد بن حسين البجلي، وابن العليف العكي العدناني[١٦٨]، وتتلمذ على يديه في اليمن من وفدوا إليها من خارج اليمن كعلماء مكة الذين عاصروه، إذ أشار مؤرخ مكة الفاسي إلى ذلك بقوله: "قرأ عليه أحاديث شيوخ السماع ببستانه بنخل زبيد"[١٦٩]، وكذلك ابن حجر العسقلاني الذي "لقيه... بزبيد في سنة ثمانمائة وتناول منه أكثر القاموس وقرأ عليه وسمع منه أشياء"[١٧٠]، وغيرهم من الذين التقاهم وأجازهم[١٧١]، ناهيك عن تلامذته من غير أعلام عصرهم والذين تحصلوا العلم على يديه وقصدوا مجالسه العلمية من أبناء العلماء وغيرهم والذين انتشروا في مختلف مناطق اليمن وقد تحملوا بفكره وتشبعوا بمعارفه وسعة علومه[١٧٢].

وعليه، فإن تلاميذ الفيروز آبادي في اليمن تنوعوا بتنوع مناصبهم وبلدانهم ومكانتهم الإدارية، تشمل خارطة تلاميذه السلاطين والقضاة والفقهاء والأعيان والأعلام من العلماء من اليمن وممن قصدها من خارج اليمن، ناهيك عن أولئك الذين تتلمذوا على كتبه وحملوا مضامينها وحدثوا لها في مختلف المراكز العلمية في اليمن. وعليه، فإن الفيروز آبادي قد أثرى الساحة الفكرية في اليمن بالعديد من الأدوار، فرفدها بالعديد من مؤلفاته القيمة التي ألّفها في اليمن، وما تمخض عن ذلك التسارع في إخراج تلك المؤلفات من احتفائيات رسمية وشعبية، ومن إذكاء للتنافس العلمي مع أعلام يمنيين معاصرين نافسوا في مؤلفاتهم الفيروز آبادي رغبةً في الحظوة والمكانة، وكذا رفد الفيروز آبادي اليمن بأحمال الكتب التي تفتقدها حركة الازدهار الفكري في اليمن، فضلاً عن تلاميذه الذين حملوا معارفه إلى مختلف أنحاء اليمن، ناهيك عن سماعات السلاطين والفقهاء والقضاة على يديه، وكل تلك الأدوار قد غذت مدخلات النهوض الفكري والذي حرص سلاطين الدولة على جعله يتناغم مع قدوم أعلام مجددين في معارفهم كالفيروز آبادي الذي كان آخر من مات من الرؤساء الذين انفرد كل واحد منهم بفن فاق أقرانه على رأس القرن الثامن الهجري.

## رابعًا: وفاته

تكاد تتفق المصادر التاريخية على إن وفاة الفيروز آبادي كانت في ليلة الثلاثاء العشرين من شوال سنة سبع عشرة وثمانمائة للهجرة الموافق ألف وأربعمائة وخمس عشرة للميلاد بمدينة زبيد، ودفن بمقبرة الشيخ اسماعيل الجبرتي بباب سهام[١٧٣].

## خاتمة

خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج، منها ما أثبتناه في سياقات البحث، ومنها ما نورده في هذه الخاتمة، كالآتي:

- أثار انتساب الفيروز آبادي إلى أبي بكر الصديق وإلى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي جدلاً لدى المؤرخين وأعدوا استغرابهم من ذلك.
- تنوعت ألقاب الفيروز آبادي بين ما هو منسوب إلى بلاده وبين ما هو منسوب إلى مهاراته ووظائفه.
- إن شخصية والده اللغوية ساهمت إلى حد كبير في وضع اللبنات الأولى لشخصية الفيروز آبادي المعجمية.
- إن شيوخ الفيروز آبادي لم يكونوا على مشرب واحد بقدر ما تعددت مشاربهم وعلومهم وأقطارهم ومذاهبهم.
- إن التنوع في المدارس الفكرية لشيوخه قد ساهم في تشبعه بعلوم عصره وتبايناتها الفكرية.
- إن الفيروز آبادي قد أغنى المكتبة العربية والإسلامية بمصنفات في مختلف فنون المعرفة لاسيما اللغة.
- إن تأليفه لكتابه القاموس المحيط مثل ذروة النضج التراكمي المعرفي لشخصيته العلمية وأنه فتح آفاق معرفية أمام الدارسين على مدار القرون التي تلت عصره.
- إن الفيروز آبادي بتأليفه للقاموس المحيط أراد أن يخلق تميزًا وسطيًا بين معجمي ابن منظور وصحاح ابن حماد، ليتأتى له الإقبال والجدة والتميز وربما تأتى له أشياء من هذا المقصد.
- على الرغم من تأثر الفيروز آبادي ببعض أفكار ابن عربي وتضمينها لبعض شروحاته إلا إنه لم تكن له تلك الخصومات التي تأثر بها أعلام عصره.

- أن مكة بمركزيتها الدينية قد ساهمت في إعادة صياغة أدوار الفيروز آبادي الحضارية والفكرية في اليمن.
- إن سجالات الفيروز آبادي مع أعلام عصره لم تتعدَ الفضاء المعرفي والتباين الفكري.
- إن أهمية علاقة الفيروز آبادي باليمن تأتي كحصيلة تراكمية لتجاربه السياسية والإدارية ونضجه المعرفي.
- إن الفيروز آبادي شكل مع السلطان الأشرف ثنائي فكري غذى مدخلات الازدهار الحضاري الذي كان يعمل في عصر الدولة الرسولية.
- إن احتفاء السلاطين الرسوليين بالفيروز آبادي كان لتغذية مدخلات الازدهار الحضاري ولإكساب الدولة هيبة ووقار في اليمن وخارجها.
- إن الأدوار الحضارية للفيروز آبادي في اليمن قد تنوعت بين القضاء والإفتاء والتدريس.
- إن تقلد الفيروز آبادي للقضاء شكل محور توازن بين مختلف المدارس الفكرية ساهم إلى حد كبير في ضبط إيقاع التباينات المذهبية.
- إن طول المدة التي قضاها الفيروز آبادي في منصب القضاء مكنته من إدخال تغييرات بنيوية في الجهاز الإداري للقضاء لا من حيث تعيين القضاة فحسب، بل من جعل القضاء يواكب النهوض الحضاري والفكري الذي كان يعتمل في اليمن آنذاك.
- إن الفيروز آبادي قد أدى أدوار فكرية توزعت بين التأليف وعقد المجالس العلمية ومنح الإجازات واستقطاب أعلام عصره، وإدخاله نوادر الكتب إلى اليمن.
- إن اشتغال الفيروز آبادي بالتأليف في اليمن وما صاحب تلك المؤلفات من احتفائيات رسمية وشعبية، قد ساهم في إذكاء المنافسات العلمية لعلماء يمنيين معاصرين له وشهدت اليمن مؤلفات علمية نادرة.

## الهَوامِشُ:

(١) تكاد تتفق المصادر حول نسبه المرفوع إلى هنا ومن بعد (عمر) تبدأ بالتباين، يُنظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م)، **نخبة الرشاف من خطبة الكشاف**، تحقيق: عمر علوي بن شهاب، دار الثقافة العربية للنشر وجامعة عدن، الشارقة – عدن ٢٠٠١م، ص٧ (مقدمة التحقيق).

(٢) عن سلسلة نسبه يُنظر: الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي (ت٨٣٢هـ/١٤٢٨م)، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، ج٢، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٦م، ص٣٩٢، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج١٠، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢، ص٧٩، ابن تغرى بردي، جمال الدين ابن المحاسن يوسف (ت٨٧٤هـ/١٤٦٩م)، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، تحقيق: محمد محمد أمين، ج١١، مطبعة الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٥، ص١٥٠.

(٣) يُنظر: الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، ج١، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٦٥م، ص ص٤٠-٤١.

(٤) السيوطي، الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن عثمان (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، بيروت ١٩٧٩م، ص٢٧٣.

(٥) ابن أبي قاضي شهبة، تقي الدين أبي بكر بن أحمد بن محمد (ت٨٥١هـ/١٤٤٧م)، **طبقات الشافعية**، اعتنى بتصحيحه عبدالعليم خان، ج٤، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٩٨٠م، ص٨٠.

(٦) الزبيدي، **تاج العروس** ٤١/١.

(٧) **الضوء اللامع** ٨٥/١٠، ويُنظر: السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٣/١.

(٨) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.

(٩) يُنظر: ابن تغرى بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (ت٨١٤هـ/١٤٦٩م)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تحقيق: جمال محمد محرز، فهيم شلتوت، ج١٤، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١، ص٣٢.

(١٠) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(١١) يُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٧٩/٤، الزبيدي، **تاج العروس** ٤١/١، السخاوي، **الضوء اللامع** ٧٩/١٠.

(*) كازرين بكسر الراء من أعمال شيراز، يُنظر: الزبيدي، **تاج العروس** ٤١/١ (الهامش)، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٨ (المقدمة).

(١٢) يُنظر: عكاوي، رحاب خضر، **موسوعة عباقرة الإسلام في النحو واللغة والفقه**، ج٣، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٩٣م، ص١٩٦.

(١٣) يُنظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م)، **بصائر ذي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، ج١، د.ك، ١٩٦٤م، ص٢.

(١٤) يُنظر: محمد بن حسن بن عقيل موسى، **المختار المصون من أعلام القرون** (مختارات تسعة عشر كتابًا من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر)، ج١، دار الأندلس الخضراء، جدة، د.ت، ص٥٦١.

(١٥) يُنظر: الزبيدي، **تاج العروس** ٤١/١.

(١٦) يُنظر: المصدر نفسه الصفحة.

(١٧) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ/١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، ط٦، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨م، ص١٠ (المقدمة).

(١٨) المصدر نفسه الصفحة.

(١٩) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٧٩/١٠.

(٢٠) عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٦/٣، ويُنظر: السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٣/٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٤/١٠.
(٢١) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٦، ويُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل** ١٥٠/١١-١٥١.
(٢٢) **طبقات الشافعية** ٨٢/٤، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٣/٢-٣٩٤.
(٢٣) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠.
(٢٤) عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣، ويُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨١/٤-٨٢.
(٢٥) البريهي، عبدالوهاب بن عبدالرحمن (ت٩٠٤هـ/١٤٩٨م)، طبقات **صلحاء اليمن المعروف بتاريخ البريهي**، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، ط٢، مكتبة الإرشاد، صنعاء ١٩٩٤م، ص٢٩٤.
(٢٦) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠.
(٢٧) يُنظر: ابن تغرى بردي: **المنهل الصافي** ١٥٠/١١، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٨.
(٢٨) يُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، طبقات الشافعية ٨٠/٤، ابن تغري بردى، **المنهل الصافي** ١٥٠/١١.
(٢٩) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٣/٢، ويُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل الصافي** ١٥١/١١.
(٣٠) عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص١٧-١٩.
(٣١) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠.
(٣٢) الزبيدي، تاج العروس ٤١/١، ويُنظر: السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٣/١، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٣٣) **المنهل الصافي** ١٥٣/١١.
(٣٤) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٣٥) يُنظر: عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.
(٣٦) الفاسي، **العقد الثمين** ٤٠٠/٢.
(٣٧) ابن أبي قاضي شهبة ٨٣/٤.
(٣٨) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت.٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، **المقدمة**، مراجعة مجموعة من العلماء، دار الفكر، د.ت، ص٥٤١.
(٣٩) ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة ١٣٢/١٤، ويُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل الصافي** ١٥٠/١١-١٥١.
(٤٠) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠، ويُنظر: ابن تغرى بردي، **النجوم الزاهرة** ١٣٢/٤.
(٤١) يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ/١٨٣٤م): **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج٢، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٤٨، ص ص٢٨٠-٢٨١، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٨-١١.
(٤٢) يُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢، حاجي خليفة، مصطفى عبدالله (ت١٠٦٧هـ/١٦٥٦م)، **سُلم الوصول إلى طبقات الفحول**، تحقيق: محمود عبدالقادر الأرناؤوط، اسطنبول ٢٠١٠م، المجلد الثالث، ص٢٨٨.
(٤٣) الزبيدي، تاج العروس ٤٢/١، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.
(٤٤) الزبيدي، تاج العروس ٤٢/١، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠.
(٤٥) **العقد الثمين** ٣٩٨/٢.
(٤٦) **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.
(٤٧) عن تلك الأدوار يُنظر: الزبيدي، تاج العروس ٤١/١-٤٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠-٨٢، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٨-٩.
(٤٨) السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٤/١، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.
(٤٩) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٠ (المقدمة).
(٥٠) عن تلك المؤلفات، يُنظر: البغدادي، إسماعيل باشا، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، المجلد الثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٥م، ص ص١٨٠-١٨١، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص١٢ (المقدمة)، نفسه، **نخبة الرشاف**، ص ص٢٠-٢٣.
(٥١) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٥/٢، الزبيدي، تاج العروس ٤٣/١، السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٤/١.
(٥٢) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٢/١٠، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٢٢-٢٣، حاجي خليفة، سلم الوصول ٢٨٨/٣.
(٥٣) يُنظر: الزبيدي، تاج العروس ٤٣/١-٤٤، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٢٢-٢٣، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٢/١٠.
(٥٤) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٥/٢، البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٥، الزبيدي، **تاج العروس** ٤٣/١-٤٤.
(٥٥) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٥/٢.
(٥٦) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٣/١٠.
(٥٧) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٥٨) تاج العروس ٤١/١، ويُنظر: عكاوي، **عباقرة الإسلام** ٢٠١/٣-٢٠٣.
(٥٩) البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٥.
(٦٠) ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٤/٤، ويُنظر: محمد بن حسن، **المختار المصون** ٥٦٥/١.
(٦١) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٤ (المقدمة)، ويُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل** ١٥٢/١١-١٥٣.
(٦٢) **العقد الثمين** ٣٩٧/٢.
(٦٣) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٤ (المقدمة).
(٦٤) المنهل ١٥٣/١١، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٦/١٠، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ٢٤(المقدمة).
(٦٥) يُنظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م)، **تحبير الموشين في التعبير بالسين والشين**، تحقيق: محمد خير البقاعي، دار قتيبة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص١٦.
(٦٦) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢.
(٦٧) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٤ (المقدمة).
(٦٨) يُنظر: الزبيدي، تاج العروس ٤٤/١، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٦، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٩/٣.
(٦٩) **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٧٠) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٧١) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٧ (المقدمة).
(٧٢) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠، الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨٠/٢، ابن تغرى بردي، **المنهل الصافي** ١٥٢/١١.
(٧٣) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٧، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٠/١٠.
(٧٤) يُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨٠/٢، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٨، ابن محمد بن حسين، **المختار المصون**، ٥٦١/١.
(٧٥) يُنظر: البريهي، طبقات صلحاء اليمن، ص١٢٦، ١٦١، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.
(٧٦) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠، الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.
(٧٧) **تاج العروس** ٤٢/١، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.
(٧٨) الزبيدي، **تاج العروس** ٤٥/١. ويُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل** ١٥٣/١١.
(٧٩) كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣م، ج٣، ص٧٧٧.

(٨٠) يُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٥/٤، محمد بن حسن، المختار المصون ٥٦٣/١.

(٨١) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٧٦ (المقدمة).

(٨٢) المصدر السابق، ص٣٦.

(٨٣) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٤/١٠، ويُنظر: محمد بن حسن، **المختار المصون** ٥٦٣/١.

* هو رضى الدين محمد بن الحسن الصاغاني المتوفى (٦٥٠هـ/١٢٥٢م)، وهو صاحب كتاب **العباب الزاخر في اللغة**، يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(٨٤) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(٨٥) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع**، ٨٥/١٠-٨٦، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.

(٨٦) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٨/٢.

(٨٧) ابن تغري بردي، **المنهل** ١٥٢/١١.

(٨٨) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.

(٨٩) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.

(٩٠) يُنظر: الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٢٢-٢٣، الزبيدي، **تاج العروس** ٤٤/١.

(٩١) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.

(٩٢) يُنظر: ابن تغري بردي، **المنهل** ١٥٢/١١.

(٩٣) **الضوء اللامع** ٨١/١٠.

(٩٤) **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(٩٥) ابن تغري بردي، **المنهل** ١٥١/١١.

(٩٦) يُنظر: البغدادي، **هدية العارفين**، ص١٨٠-١٨١، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص١٢ (المقدمة).

(٩٧) الزبيدي، **تاج العروس** ٢/١.

(٩٨) **بغية الوعاة** ٢٧٣/١.

(٩٩) **طبقات الشافعية** ٨٤/٤.

(١٠٠) عكاوي، **عباقرة الإسلام** ٢٠١/٣.

(١٠١) الزبيدي، **تاج العروس** ٤١/١.

(١٠٢) يُنظر: البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٥.

* **الصحاح تاج اللغة** لمؤلفه اسماعيل الجوهري ت(٣٩٨هـ/١٠٠٧م)، يُنظر: الفيروز آبادي: **نخبة الرشاف**، ص٣٩.

(١٠٣) عكاوي، **عباقرة الإسلام** ٢٠٢/٣، ويُنظر: الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص٣٩-٤٠.

(١٠٤) يُنظر: الزبيدي، **تاج العروس**، ٢/١، ٤٠-٤٢، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص١٢ (المقدمة)، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ٢٠٣/٣-٢٠٤.

(١٠٥) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٠.

(١٠٦) الزبيدي ٤٤/١-٤٥.

(١٠٧) **المنهل** ١٥١/١١.

(١٠٨) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٦/١٠، ابن تغرى بردي، **المنهل** ١٥١/١١.

(١٠٩) **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٤.

(١١٠) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠.

(١١١) نفس المصدر ٨٤/١٠.

(١١٢) **البدر الطالع** ٢٨٠/٢.

(١١٣) **الضوء اللامع** ٨٣/١٠.

(١١٤) **طبقات الشافعية** ٨٠/٤.

(١١٥) **الأعلام**، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م، ج٧، ص١٤٦.

(١١٦) يُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٥/٤، الأكوع، اسماعيل علي، زبيد، **مدينة العلم والقول الفصل في تاريخ ظهورها**، مجلة الإكليل، ع٢٨، وزارة الثقافة، صنعاء ٢٠٠٤م، ص١٩٥.

(١١٧) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٢/٤.

(١١٨) الخزرجي، موفق الدين أبو الحسن علي بن الحسن (ت٨١٢هـ/١٤٠٩م)، **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، ط٢، عني بتصحيحه: محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء ١٩٨٣م، ج٢، ص ص٢١٨-٢١٩.

(*) كان وصوله إلى عدن في الرابع والعشرين من شهر رمضان من سنة ٧٩٦هـ/١٣٩٣م، يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، الخزرجي، **العقود** ٢١٨/٢.

(١١٩) الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠.

(١٢٠) الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢١٩/٢.

(١٢١) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.

(١٢٢) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الزبيدي، تاج العروس ٤٢/١، الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٧/٢.

(١٢٣) الحبشي، عبدالله محمد، **حياة الأدب في عصر بني رسول**، ط٢، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء ١٩٨٠م، ص٣٥.

(١٢٤) بركات، علي عبدالكريم محمد. **الصلات الحضارية والفكرية بين اليمن والبلاد الإسلامية مصر والحجاز أنموذجًا** (٦٢٦-٨٥٨هـ/١٢٢٩-١٤٥٤م)، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء، صنعاء ٢٠١٠م، ص٥٧.

(١٢٥) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢١٩/٢، البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٤، ٢٩٧.

(١٢٦) عبدالكريم قاسم، **الفكر التنويري الحديث لليمن جذوره وتأثيراته عربيًا وإسلاميًا**، بحث مقدم لندوة أيام الأنيسسكو الثقافية في اليمن، صنعاء ٢٠٠٤م، ص٥.

(١٢٧) قرة العيون بأخبار **اليمن الميمون**، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء ٢٠٠٦، ص٤٩٧.

(١٢٨) الزبيدي، **تاج العروس** ٤٣/١، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٨/٢.

(١٢٩) الزبيدي، **تاج العروس** ٤٣/١، ويُنظر: اسماعيل الأكوع، زبيد **مدينة العلم**، ص١٩٤-١٩٥.

(١٣٠) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٤/١٠، ويُنظر: الحبشي، عبدالله محمد، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**، المجمع الثقافي، أبو ظبي ٢٠٠٤م، ص٣٨٣.

(١٣١) **زبيد مدينة العلم**، ص١٩٥.

(١٣٢) يُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢٤٩/٢.

(١٣٣) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(١٣٤) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠، الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٩/٢.

(١٣٥) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٨/٢.

(١٣٦) **الضوء اللامع** ٨٣/١٠، ويُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢١٨/٢-٢١٩، ٢٣٢، ٢٣٥-٢٣٦.

(١٣٧) ابن أبي قاضي شهبة، طبقات الشافعية ٨٣/٤، ويُنظر: الزبيدي، **تاج العروس** ٤٤/١.

(١٣٨) يُنظر: اسماعيل البغدادي، هدية العارفين ١٨١/٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٢/١٠.

(١٣٩) يُنظر: إسماعيل الأكوع، **زبيد مدينة العلم**، ص١٩٥.

(١٤٠) تاج العروس ٤٣/١.

(١٤١) يُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢٤٤/٢، ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٥/٤، السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٤/١.

(١٤٢) اسماعيل الأكوع، **زبيد مدينة العلم**، ص١٩٥.

(١٤٣) الزبيدي، ٤١/١.

(١٤٤) الفاسي، **العقد الثمين** ٣٩٨/٢، ويُنظر: ابن أبي قاضي شهبة، **طبقات الشافعية** ٨٥/٤.

(١٤٥) الزبيدي، **تاج العروس** ٤٤/١.-

(١٤٦) للمزيد عن مؤلفاته يُنظر: ابن تغرى بردي، **المنهل الصافي** ١٥١/١١-١٥٢، السخاوي، **الضوء اللامع** ١٠/، البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص٢٩٥.

(١٤٧) عن المجالس يُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢٤٩/٢، البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص١٦١.

(١٤٨) يُنظر: المقرمي، **سفيان عثمان غانم**، الحياة الفكرية في اليمن في ظل دولة بني رسول (٦٢٦-٨٥٨هـ/١٢٢٨-١٤٥٤م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد ١٩٩٩م، ص١١٧.

(١٤٩) يُنظر: الخزرجي، العقود ٢٥٠/٢، البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص١٢٦.

(١٥٠) العقود اللؤلؤية ٢٥٠/٢.

(١٥١) طه، أحمد أبو زيد، **اسماعيل المقري حياته وشعره، مركز الدراسات والبحوث اليمنية**، صنعاء ١٩٨٦م، ص٥٩.

(١٥٢) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٥/١٠-٨٦، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.

(١٥٣) يُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٢/١٠، ابن تغرى بردي، المنهل ١٥٢/١١.

(١٥٤) ابن أبي قاضي شهبة، طبقات الشافعية٨١/٤، ويُنظر: الشوكاني، **البدر الطالع**٢٨١/٢، السيوطي، **بغية الوعاة**٢٧٤/٢.

(١٥٥) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.

(١٥٦) طبقات الشافعية ٨١/٤، ويُنظر: السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.

(١٥٧) يُنظر: السيوطي، **بغية الوعاة** ٢٧٤/١، الشوكاني، **البدر الطالع** ٢٨١/٢.

(١٥٨) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٤٠٠/٢، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٧/٣.

(١٥٩) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨١/١٠، ويُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٤٠٠/٢.

(١٦٠) عن هؤلاء يُنظر: البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص١٢٦، ٢٩٤، ٢٩٨، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص ص١٩-٢٠.

(١٦١) يُنظر: ابن تغرى بردي، **النجوم الزاهرة** ١٣٢/١٤، نفسه، **المنهل الصافي** ١٥١/١١.

(١٦٢) يُنظر: الخزرجي، العقود اللؤلؤية ٢٤٩/٢، اسماعيل الأكوع، **زبيد مدينة العلم**، ص١٩٥.

(١٦٣) الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٩ (المقدمة)، ويُنظر: عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.

(١٦٤) العقود اللؤلؤية ٢٣٥/٢، ويُنظر: اسماعيل الأكوع، **زبيد مدينة العلم**، ص١٩٥.

(١٦٥) يُنظر: الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص٢٠ (المقدمة).

(١٦٦) العقود اللؤلؤية ٢٤٩/٢.

(١٦٧) يُنظر: **الفيروز آبادي، نخبة الرشاف**، ص١٩، الخزرجي، **العقود اللؤلؤية** ٢٥٠/٢.

(١٦٨) يُنظر: البريهي، **طبقات صلحاء اليمن**، ص١٢٦، ١٦١، السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٦/١٠.

(١٦٩) **العقد الثمين** ٣٩٤/٢.

(١٧٠) السخاوي، **الضوء اللامع** ٨٦/١٠، ويُنظر: الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٩ (المقدمة).

(١٧١) عن ذلك يُنظر: عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.

(١٧٢) يُنظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ٢٥٠/٢، الفيروز آبادي، **نخبة الرشاف**، ص١٩، عكاوي، **عباقرة الإسلام** ١٩٨/٣.

(١٧٣) يُنظر: الفاسي، **العقد الثمين** ٤٠٠/٢، الزبيدي، **تاج العروس** ٤٤/١، سفيان المقرمي، **الحياة الفكرية في اليمن**، ص١١٧ (الهامش).

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# محاولة دراسة شخصية ابن خلدون النفسية والذهنية



**طارق يشي**

باحث دكتوراه - كلية الآداب - ظهر المهراز
مختبر البيبليوغرافيا التاريخية والتوثيق
للتراث المغاربي – المملكة المغربية

## مُلَخَّصْ

تعتبر شخصية ابن خلدون من بين الشخصيات البارزة التي طبعت تاريخ الحضارة العربية بصفة خاصة، والعالمية بصفة عامة، وقد ساهمت مجموعة من العوامل النفسية والذهنية في تكوين هذه الشخصية، ويأتي هذا المقال من أجل التعرف على أهم المقومات التي ساهمت في تكوين شخصية هذا العالم الموسوعي، من خلال تتبع أهم الشخصيات التي أثرت في تكوينه الفكري، خاصة منها الشخصيات القريبة منه، أي من أسرته الصغيرة والكبيرة، ودور تاريخها الحافل في تشجيعه على المضي قدما من أجل إثبات الذات، ورصد الأحداث التي ساعدته على تحقيق غاياته، سواء منها الأحداث التي افتخر بها في كتاباته، أو تلك الأحداث السيئة التي تركت له حبا للمغامرة من أجل الرقي في سلم المناصب السياسية، ليخلص هذا البحث في الأخير إلى ذكر بعض المميزات التي اتسمت بها شخصية ابن خلدون، وخاصة تكوينه الموسوعي مجاليًا وفكريًا، الذي دفعه إلى شغف كبير نحو العلم والتعلم، فتصارع هذا الشغف بداخله مع حبه للمناصب السياسية التي لجأ في بعض الأحيان للحيلة والمكر للوصول إليها.

**بيانات المقال:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| تاريخ استلام البحث: | ٢٠ | أكتوبر | ٢٠١٣ |
| تاريخ قبـول النشـر: | ٦ | يناير | ٢٠١٤ |

**كلمات مفتاحية:**
الحضارة العربية، مجالس العلماء، كتاب العبر، كتاب الرحلة، العلم والسياسة

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
طارق يشي. "محاولة دراسة شخصية ابن خلدون النفسية والذهنية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٠٤ - ١٠٧.

## مُقَدِّمَةٌ

إن الحديث عن المفكر العربي والإسلامي ابن خلدون هو حديث القديم الجديد، ويعود ذلك إلى التراث الذي خلفه للبشرية، هذا التراث الذي كلما درس كلما أظهر معطيات جديدة، ويتضح ذلك من خلال النتائج التي يخلص إليها الباحثون في مختلف المجالات التاريخية والاجتماعية والدينية[١] والفلسفية وغيرها.. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على الثقافة الموسوعية التي اتسمت بها شخصيتنا المركزية في هذا المؤتمر، والتي لقيت اهتماما واسعا من قبل مختلف المفكرين العالميين، الذين استخرجوا مجموعة من نظرياته، إلا أن مجموعة منهم ركزت على أسبقية ابن خلدون في طرح مجموعة من الافكار السياسية والاجتماعية، وأن أكثر هذه الافكار لم يتم التعرف عليها إلا بعد وفاة ابن خلدون بحوالي خمسة قرون، وقد أشار محمد عابد الجابري على ضرورة التحذير من هذا الخطأ المنهجي، الذي ينظر إلى أفكار ابن خلدون انطلاقا من الفكر المعاصر، بالرغم من أن كل فكر مرتبط بالعصر الذي ظهر فيه[٢]. من هنا تأتي أهمية هذه المحاولة من أجل وضع تصور شمولي ومقتضب حول ذهنية ابن خلدون، والعوامل التي ساهمت في تشكلها، رغبة منا في المساهمة في دراسة أفكار ابن خلدون دراسة تبتعد عن السقوط في مطبة الاسقاط.

## ١ـ سيرة ابن خلدون

تعتبر حياة ابن خلدون حافلة بالأحداث المثيرة، سواء منها الشخصية أو تلك التي ميزت عصره بصفة عامة، خاصة وأنه جاء في فترة حرجة طبعت المجتمع الاسلامي بتوالي الهجمات والنكسات عليه، سواء الصليبية أو المغولية. أضف إلى ذلك الصراعات المتتالية على

السلطة في منطقة الغرب الإسلامي والتي أثرت على ابن خلدون الذي كان مساهمًا فيها بشكل أو بآخر. إن عائلة ابن خلدون عائلة علم وسياسة، فقد ذكر في رحلته بان جده كان زعيم ثورة إشبيلية[٣] وجده الثاني ترأس الوزارة بتونس ومات مقتولاً في إحدى ثوراتها،[٤] وجده الاول تولى الوزارة، "وأما والده فقد آثر حياة العلماء، وعزف عن السياسة، فكان يدفع اولاده إلى التردد على مجالس العلماء."[٥]

ولد سنة (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في إفريقية، ويمكن أن نقسم حياته إلى قسمين، الجزء الذي قضاه في منطقة الغرب الإسلامي بما فيها الأندلس، والقسم الذي انتقل فيه إلى مصر. فبالنسبة للمرحلة الأولى تتلمذ فيها على يد مجموعة من العلماء أدرج أسمائهم وترجمتهم في رحلته[٦]، ومن ثَمَّ انطلق في خضم السياسة حيث تقلد مجموعة من المناصب من الكتابة والحجابة. تخللتها فترة سجنية قدرت بحوالي سنتين، وذلك في عهد السلطان المريني أبي عنان، كما توج هذه المرحلة بتأليف كتاب العبر. أما المرحلة الثانية في القاهرة التي تقلد فيها منصب التدريس في جامعها الأزهر، بعد أن ذاع صيته، وبالرغم من أنه كان يرغب في التفرغ إلى العلم فقط، حسب ما صرح، إلا أنه انغمس لا في السياسة وحدها، بل في المناورات والمنازعات بين السلاطين."[٧] هذا باختصار وجيز أهم المراحل التي مر منها ابن خلدون في حياته،[٨] فما هي أبرز الشخصيات التي أثرت في شخصيته وفكره؟

## ٢ـ الشخصيات التي أثرت على تكوينه الفكري

أسرة ابن خلدون أسرة علم وسياسة، ولابد أن نعترف أن اكبر تأثير على شخصية هذا المفكر هي هذه الأسرة التي ذاع صيتها، فربطت فكره بعنصرين أساسيين: السياسة والعلم، وهذه هي الازدواجية التي سارت عليها حياة ابن خلدون، فما أن يبتعد عن السياسة للحظة حتى تجده قد اشتهر بالتدريس والتأليف، إلا أن رغبته السياسية دائمًا كانت حاضرة بقوة. وبالإضافة إلى الأسرة يمكن أن نشير إلى الأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم، والذين أورد ترجماتهم في كتابه الرحلة ومنهم:

| اسم العالم | أصوله | اهتماماته العلمية | ملاحظات |
|---|---|---|---|
| أبي عبد الله محمد بن سعد بن برال الانصاري | الأندلس بلنسية | إماما في القراءات | |
| والد ابن خلدون | افريقية | قرأ عليه العربية[٩] | |
| الشيخ ابو عبد الله بن العربي الحصايري | | إماما في النحو | |
| ابو العباس أحمد بن القصار | تونس | النحو | |
| أبو عبد الله محمد بن بحر | تونس | إمام العربية والادب علوم اللسان[١٠] | |
| شمس الدين ابي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان | | إمام المحدثين | أجاز ابن خلدون "وأجازني إجازة عامة"[١١] |
| - أبوعبد الله محمد بن عبد الله الجياني - ابو القاسم محمد القصير | | الفقه | |
| ابي عبد الله محمد بن عبد السلام | | الفقه | قاضي الجماعة[١٢] |
| ابو عبد الله محمد بن سليمان السطي | | إمام مذهب مالك شيخ الفتيا في المغرب[١٣] | |
| أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي | | أخذ عنه سماعا وإجازة مجموعة من الكتب الدينية كالموطأ والسير لابن اسحاق.. | كاتب السلطان أبي الحسن |
| الشيخ ابو العباس أحمد الزواوي | | قرأ عليه القرآن الكريم[١٤] | |
| أبوعبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي | تلمسان | شيخ العلوم العقلية[١٥] | |
| ابو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي | | لم يتخذه شيخًا لمقاربة السن، ولكنه أفاد منه في مجموعة من التخصصات كفقه الوثائق والبلاغة و الشعر.. | كان كاتبًا للسلطان وإماما له في الصلاة.[١٦] |
| محمد بن إبراهيم الأبلي | الأندلس | العلوم العقلية[١٧] | |
| ابو العباس أحمد بن شعيب | فاس | "برع في اللسان والادب والعلوم العقلية من الفلسفة والتعاليم والطب.."[١٨] | |

لقد تعمدنا سرد هؤلاء الشيوخ في محاولة منا استنباط العناصر التي ساهمت في تشكيل فكر ابن خلدون، ومن خلال نظرة أولية تتضح موسوعية الفكر الذي تلقاه واستفاد منه المفكر، سواء من الناحية الجغرافية - حيث تتلمذ على يد عدد كبير من الشيوخ من مناطق مختلفة خاصةً المغرب وتونس والأندلس، وهؤلاء الشيوخ، حسب ما ورد في ترجمتهم، أخذوا العلم من مصر والمشرق وغيرها- أو من الناحية المعرفية الفكرية، التي كانت موسوعية، ولم يقتصر على العلوم النقلية الدينية فقط بل اعتمد ودرس العلوم العقلية من

منطق وفلسفة وغيرها، فكان ذلك بمثابة الطريق الاولي لتكوين فكره العلمي".. وقد كان بعض علماء زمانه لا يحفلون كثيرا بدراسة العلمين الأخيرين، بل يحرمون دراستهما"[١٩]، ومن هنا جاء هذا الاستثناء، الذي جعل ابن خلدون يتصدر للتدريس في مجموعة من الاماكن التي لم يكن يصل إليها إلا العلماء المشهورون، حيث درس بجامع القصبة في مدينة بجاية، وجامع القرويين بفاس، والجامع الازهر في القاهرة، والمدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص في الفسطاط، والمدرسة الظاهرية البرقوقية في حي بين القصرين في القاهرة.[٢٠]

ونلاحظ من خلال مجموعة من التعابير الشغف العلمي الذي كان يراود مفكرنا هذا، إلا أن هذا الشغف واكبه شغف آخر بالسياسة، فماهي العوامل السياسية التي ساهمت في استكمال الفكر الخلدوني؟

## ٣ـ الأحداث التي ساهمت في بلورت شخصيته

ارتقى ابن خلدون في سلم الوظائف السياسية بكل من إفريقية والمغرب والأندلس، واستطاع أن يحظى بثقة السلاطين، الذين أكرموا وفادته غير ما مرة مما جعل ثقته تزيد بنفسه، ويتضح ذلك من خلال ما ذكره في رحلته:

- "فلما وفد السلطان، وفدت معهم، فنالني من كرامته وإحسانه مالم أحتسبه"[٢١]
- وقد اهتز السلطان لقدومي وهيأ لي المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفيا وبرا.."[٢٢]
- "..ثم وصلت إلى السلطان فحيا وفدى، وخلع وحمل..."[٢٣]

لقد كانت شخصية ابن خلدون شخصية جذابة، تجتذب أنظار السلاطين والرؤساء، حيث عينه سلطان تونس كاتب العلامة ولم يكن سنه قد تجاوز الثامنة عشرة، وجذبته أنظار السلطان أبي عنان المريني فعينه عضوا بمجلسه، وابو سالم المريني، عينه في منصب كاتب السر والإنشاء، بالإضافة إلى تعيينه كسفير إلى أمير قشتالة، والحجابة في بجاية الذي هو أعلى منصب في الدولة، وفي مصر عين قاضيا للقضاة، هذه الشخصية الجذابة ساهمت في تشكلها عوامل متعددة، فكرية أولا، ثم الاطلاع الواسع لابن خلدون على شؤون الدول والحضارات الإسلامية، ومعرفته بخبايا الأمور وظواهرها، وذلك ما اكتسبه من خلال تجاربه والتي استفاد منها في المغرب والمشرق والأندلس.

## ٤ـ خلاصات حول مميزات شخصية ابن خلدون

من خلال ما سبق يمكننا أن نستنتج بعض المقومات الفكرية والذهنية التي طبعت شخصية ابن خلدون:

- التكوين الفكري لابن خلدون هو تكوين مختلط به ثقافات مختلفة (الثقافة الأندلسية حيث انه قرأ القرآن على يد الاستاذ المكتب ابي عبد محمد بن سعد بن برال الانصاري الذي هو من جالية الأندلس[٢٤]) والثقافة الافريقية -نسبة إلى إفريقية تونس، والمغربية - المغرب الاقصى- بالإضافة إلى المشرقية (الحجاز، الشام، وخصوصا مصر) كل هذه العوامل ساعدته على فقه التركيبة المجتمعية، والسياسية للعالم الإسلامي والخروج بخلاصات صنفت ضمن أهم النظريات التي عرفها العالم بصفة عامة.
- شغف كبير بالعلم ورغبة في التخلص من السياسة لحضور المجالس العلمية، حيث أدرج غير ما مرة هذه الرغبة، ومن ذلك".. وقد كنت منطويًا على مفارقتهم لما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم"[٢٥]، وقد كرر فذف الرغبة ٧ مرات[٢٦]، ويبرر الباحث مصطفى نبيل هذا النزاع الداخلي لابن خلدون في شغفه الشديد بمعرفة تفاصيل اللعبة السياسية، التي لا يعرفها إلا من كان في قلبها، وجاء تنوع تجاربه من خلال عمله السياسي وطبيعة حياته الصاخبة والتي استخرج من رحيقها كتابه العبر[٢٧]
- إحساسه المتزايد بتفوق العلم على السياسة، فكان هناك صراع داخلي ينتاب ابن خلدون حول اختيار العلم والسياسة. "فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيارهم عن إفريقية، وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابه وأشياخ، فاعتزمت على اللحاق بهم، وصدني عن ذلك أخي وكبيري محمد، رحمه الله. فلما دعيت إلى الوظيفة، سارعت إلى لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب.."[٢٨]
- شخصية ابن خلدون شخصية طموحة إلى حد المغامرة إذ كان يشارك في بعض الدسائس من أجل الارتقاء في السلم السياسي، حتى أنه كان كاتبا للمنصور بن سليمان بن منصور بن عبد الواحد بن يعقوب بن عبد الحق، وتآمر عليه سرًا رغبة في توليه السلطان أبو سالم، وذلك ما توضحه عبارات كثيرة في رحلته" ..واستعان بي على أمره.." ".. وأوصل إلي كتاب السلطان أبي سالم بالحض على ذلك وإجمال الوعد فيه، وألقى علي حمله، فنهضت به، وتقدمت إلى شيوخ بني مرين وأمراء الدولة بالتحريض على ذلك..."[٢٩]
- له موقف سلبي من الكيمياء حيث يذكر: "وكان له- أبو عبد الله محمد بن عبد النور- عفا الله عنه- كلف بعمل الكيمياء، تابعا لمن غلط في ذلك من أمثاله، فلم يزل يعاني من ذلك ما يورطه مع الناس في دينه وعرضه، إلى أن دعته الضرورة للترحل عن مصر، ولحق ببغداد، وناله مثل ذلك فلحق بماردين، واستقر عند صاحبها"[٣٠] فصاحب الكيمياء كان مرفوضا في المجتمع العربي وذلك ما سار عليه ابن خلدون في موقفه هذا، وهنا يمكن أن نسوق ما ذكره الحسن بن محمد الوزان الفاسي في كتابه وصف إفريقيا: "لا تظنوا أن عدد الكيميائيين قليل، بل العكس، فإن الذين يتعاطون لهذا الفن الجنوني التافه كثير جدًا، وهم أقذر الناس قذارة وأنتنهم رائحة بسبب الكبريت وغيره من المواد الكريهة الرائحة التي يعالجونها بأيديهم."[٣١]

بصفة عامة، تبقى هذه مجرد محاولة لدراسة هذه الشخصية ودعوة موجهة لكل الباحثين من أجل النفاذ إلى عمق الشخصية وفهمها فهمًا أوضح.

## خاتمة

خلاصة القول؛ إن التكوين الفكري والنفسي لشخصية ابن خلدون، ساهمت فيه مجموعة من العوامل، من أبرزها: أسرته العالمة والتي تقلد بعض أعضائها مناصب سياسية مميزة، فشكل ذلك حافزًا لدى عالمنا، وارتبطت هذه الثنائية (العلم والسياسة) به إلى فترة وفاته، كما كان لأساتذته ورحلته العلمية دور في خلق فكر موسوعي، علميا ومجاليًا، شمل تخصصات علمية كان البعض يكفر دراستها في تلك الفترة الزمنية، خاصة الفلسفة وعلم المنطق، والموسوعية المجالية نشأت لديه جراء تلقيه عدة ثقافات عربية مشرقية ومغربية وأندلسية، حتمت عليه الاحتكاك مع فئات واسعة من المجتمع العربي، ليتوج هذا التكوين بتقلد بعض المسؤوليات العلمية والسياسية، وكان هناك صراع داخلي لدى ابن خلدون حول اختيار المسار العلمي أو السياسي، حتى أنه أبدى رغبته في بعض المرات التخلي عن السياسة والتركيز على التأليف، إلا أن طموحه الجامح كان يمنعه في كثير من الأحيان، واستمر هذا الصراع الداخلي لفترة زمنية ليست بالقصيرة، وبذلك فشخصية ابن خلدون شخصية ، طموحة إلى حد استعمال المكر للوصول للمناصب السياسية، ذات تكوين موسوعي، إلا أن هذا الأمر لم يمنع من نبذه لبعض التخصصات العلمية، وسار مع نظرة المجتمع التحقيرية لها.

## الهوامش:

(١) من نماذج ذلك: منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧.

(٢) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ص ص٩-١٠.

(٣) عبد الرحمان ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون**. تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ٢٠٠٤، ص ٢٩-٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٢-٣٤.

(٥) مصطفى نبيل، **سير ذاتية عربية من ابن سينا حتى علي باشا مبارك**. دار الهلال، الاسكندرية، ٢٠٠١،

(٦) عبد الرحمان ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون** (م.س)، ص ٣٦-٦٤.

(٧) مصطفى نبيل، **سير ذاتية عربية من ابن سينا حتى علي باشا مبارك** (م،س).ص ١٦٠.

(٨) يمكن الاطلاع على تفاصيل دقيقة من سيرة ابن خلدون في رحلته السابقة الذكر، بالإضافة إلى كتب أخرى ك: مصطفى نبيل، **سير ذاتية عربية من ابن سينا حتى علي باشا مبارك**.- طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تحليل ونقد. ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، ط١، ١٩٥٢.

(٩) عبد الرحمان ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون** (م.س)، ص٣٨.

(١٠) عبد الرحمان ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون** (م.س)، ص٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص٣٩.

(١٢) المصدر نفسه والصفحة.

(١٣) المصدر نفسه، ص٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، والصفحة.

(١٥) المصدر نفسه، ص٤١.

(١٦) المصدر نفسه، ص٤٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ص٤٩-٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٩) مصطفى الشكعة، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظريته**. الدار المصرية اللبنانية، ط٣، ١٩٩٢، ص٢١.

(٢٠) مصطفى الشكعة، مرجع سابق، ص٢٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص٦٧

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٢٤) ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون**، ص٣٦.

(٢٥) ابن خلدون، مصدر سابق، ص٦٥.

(٢٦) مصطفى نبيل، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٢٧) المرجع نفسه والصفحة.

(٢٨) المصدر نفسه والصفحة.

(٢٩) ابن خلدون، (م.س) ص ٧٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٣١) الحسن بن محمد الوزان الفاسي، **وصف إفريقيا**. ترجمة: محمد حجي ومحمد الاخضر، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص ٢٧٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# الدين والتعليم والتنمية
## قراءة في تاريخ الحضارة الإسلامية



**أ.د. بديع العابد**

رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم (سابقًا)
العميد الأسبق لكلية الهندسة_ جامعة الإسراء
عمان – المملكة الأردنية الهاشمية

### مُلَخّصْ

الحضارة الإسلامية من الحضارات التي سادت وحفرت بصماتها في التاريخ، وعلى الرغم من محاولات طمسها، وتغييبها كليًا من التداول المعرفي، ومن البرامج الدراسية في الجامعات والمعاهد العلمية العربية والإسلامية، ومن المشهدين المعرفي والثقافي العالميين، واستبدالها بالمنتج الحضاري الغربي، إلا أن السبب في حضور الحضارة الإسلامية وتعذر تغييبها هو العلم، الذي اتكأت عليه في نهضتها وتَسَيُّدِها في الماضي، وهو العامل الرئيس في تلمسها طريقها للنهوض من جديد، لاستعادة دورها الحضاري. وإيمانًا بدور العلم في الإسلام، ومن أجل الارتقاء بالحضارة الإسلامية، والمساهمة في استعادة دورها الحضاري، يهدف هذا البحث إلى التعريف بأهمية العلم في الدين الإسلامي، وسيعرض البحث لدور القرآن الكريم والسنة الشريفة في الحث على طلب العلم. بالإضافة إلى توضيح دور الدين في دعم العلم والعلماء والبحث العلمي، وتعزيز التنمية. كما سيبين البحث دور المؤسسات الدينية كمؤسسات الصدقات التطوعية، والزكاة، والوقف في دعم العلم وتفعيل التنمية. ويركز على دور مؤسسة الوقف التي شكلت الآلية التطبيقية لرسالة الدين في الحث على العلم وتحقيق التنمية الشاملة والدائمة. وسيخلص البحث إلى الدعوة إلى تفعيل هذه الإنجازات والبناء عليها وتطويرها، وإعادة توظيفها، لبناء الثقة بالنفس، وتحقيق استقلالنا التربوي، والتعليمي، والثقافي، والاقتصادي، والتنموي، ومن ثَمَّ فرض حضورنا الحضاري في العالم.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٩ مايو ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ٢١ أغسطس ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

الصدقات التطوعية، الزكاة، الوقف، المباني التعليمية، البيمارستانات

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

بديع العابد. "الدين والتعليم والتنمية: قراءة في تاريخ الحضارة الإسلامية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص ١٠٨ – ١٢٢.

### مُقَدِّمَة

التاريخ الإنساني صراع حضارات، يسود بعضها ويتراجع بعضها الآخر، وتترك حضارات بصماتها في التاريخ، وتندثر أُخرى دونما اثر أو فرصة للنهوض، والحضارة الإسلامية من الحضارات التي سادت وحفرت بصماتها في التاريخ، فإنجازاتها في: التربية، والآداب، والقانون، والعلوم، والفنون، والعمارة، والهندسة والطب... إلخ؛ والثقافة على إطلاقها وتنوعها، قائمة وماثلة وفاعلة على الرغم من تعثرها، وعلى الرغم من محاولات طمسها، وتحنيطها، وتغييبها كليًا من التداول المعرفي، ومن البرامج الدراسية في الجامعات والمعاهد العلمية العربية والإسلامية، ومن المشهدين المعرفي والثقافي العالميين، واستبدالها بالمنتج الحضاري الغربي. والسبب في حضور الحضارة الإسلامية وتعذر تغييبها هو العلم، الذي اتكأت عليه في نهضتها وتَسَيُّدِها في الماضي، وهو العامل الرئيس في تلمسها طريقها للنهوض من جديد، لاستعادة دورها الحضاري. فالعلم ركيزة من ركائزها وغرض من أغراضها، ومحرك مسارها، وباعث نهضتها، ودعامة رقيها، ووسيلتها للنهوض، في الحاضر والمستقبل، وبالجملة العلم هو البيئة الحاضنة لحضورها، ولآلية عملها، وانتشارها.

### الأهداف والمنهجية

إيمانًا بدور العلم في الإسلام، ومن أجل الارتقاء بالحضارة الإسلامية، والمساهمة في استعادة دورها الحضاري، وتأكيد حضوره،

يهدف هذا البحث إلى التعريف بأهمية العلم في الدين الإسلامي، وسيعرض البحث لدور القرآن الكريم والسنة الشريفة في الحث على طلب العلم. كما يهدف البحث إلى توضيح دور الدين في دعم العلم والعلماء والبحث العلمي، وتعزيز التنمية. كما سيبين البحث دور المؤسسات الدينية: كمؤسسات: الصدقات التطوعية، والزكاة، والوقف في دعم العلم وتفعيل التنمية. ويركز على دور مؤسسة الوقف التي شكلت الآلية التطبيقية لرسالة الدين في الحث على العلم وتحقيق التنمية الشاملة والدائمة. ولتحقيق ذلك سيعرض البحث للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الخاصة ببيان دور العلم في بناء المجتمع الإسلامي، والحث على تحصيله وتوظيفه في خدمة المجتمع. وكذلك للنصوص الخاصة بالصدقات والزكاة ودورها في التكافل الاجتماعي وتفعيل التنمية.

كما سيعرض البحث لبعض كتب الوقف الخاصة بالتربية والتعليم والتكافل الاجتماعي. وسيبين البحث أن في مؤسسة الوقف تأسست: مناهج التربية والتعليم، وأساليب التدريس، ورتب والقاب المدرسين، وتراتيبية التعليم، والدرجات العلمية، وعرف التفرغ العلمي، والمنح الدراسية، والتعليم الداخلي. وفي الوقف تشكلت أسس الرعاية الاجتماعية للأيتام والمسنين من النساء والرجال. كما تأسست نظم إدارة المستشفيات، وأساليب تدريس الطب، وتصميم المشافي وتجهيزاتها الخدمية. وفي الوقف تشكلت أدوات الاستثمار، وقننت قواعد التنمية، وفعلت أساليبها، وطبقت التنمية الشاملة والدائمة ("المستدامة") في الاقتصاد الإسلامي. وسيخلص البحث إلى الدعوة إلى تفعيل هذه الإنجازات والبناء عليها وتطويرها، وإعادة توظيفها، لبناء الثقة بالنفس، وتحقيق استقلالنا التربوي، والتعليمي، والثقافي، والاقتصادي، والتنموي، ومن ثم فرض حضورنا الحضاري في العالم. وسأبدأ ببيان أهمية العلم بالإسلام.

## أولاً: مكانة وأهمية العلم في الإسلام

الإسلام بدأ بالعلم، حيث خاطب الحق سبحانه وتعالى الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام بـ: **"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"** (العلق:١-٦). وكذلك في قوله تعالى: **"الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"** (الرحمن: ١-٤). كما جعل الإسلام العلم ميّزة وفضيلة في الإنسان على سائر المخلوقات، كما في قوله تعالى: **"وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ..."** (البقرة:٣٢). كما جعل الإسلام العلم وسيلة للتفاضل بين العباد، كما في قوله تعالى: **"إنما يخشى الله من عباده العلماء"** (فاطر:٢٨). وكذلك في قوله تعالى: **"هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ..."** (الزمر:١٠). وكذلك في قوله تعالى: **"يرفع الله الذين آمنوا منكم وأتوا العلم درجات"** (المجادلة:١١). كما كرم الإسلام العلماء فجعلهم شهودًا على وحدانية الله، كما في قوله تعالى: **والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"** (آل عمران:٧). وكما في قوله تعالى: **"شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط"** (آل عمران:١٨). كما بين الإسلام سعة العلم وعدم محدوديته: كما في قوله تعالى: **"قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"** (الإسراء:٨٥). وكما في قوله تعالى: **"وقل ربي زدني علمًا"** (طه: ١١٤).

والآيات القرآنية الدالة على مكانة وقيمة العلم في الإسلام أكبر من أن يتسع المجال لحصرها في هذا البحث. وكذلك الآيات والسور التي تحث على: التأمل، والتفكر، والتبصر في خلق الله، الذي لا يتم إلا بالعلم، مثل سور: القمر، والمُلك، والمعارج، والمُرسلات، والنبأ، والنازعات، والتكوير، والانفطار، والانشقاق، والطارق، والشمس. فالعلم هو: الآلية التي يتم بها الإيمان واكتشاف قدرات وابداعات الله في الخلق. كما رفع الرسول عليه السلام مكانة العلماء، فقال: **"مَنْ سلك طريقًا يطلب فيه علمًا سلك الله به طريقا إلى الجنة وأن العلماء ورثة الأنبياء"**[١]؛ وقال أيضًا: **"أطلب العلم لو بالصين"**[٢]؛ وقال أيضًا: **"طلب العلم فريضة على كل مسلم"**[٣]؛ وقال عليه السلام أيضًا: **"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"**[٤].الأمر الذي جعل العالم العربي الغرناطي ابن جُزي (ت.٧٤١هـ) يقول أن: العلم فرض عين وفرض كفاية، كما جعل الاشتغال بالعلم أفضل من العبادات. فيما سبق عرضت لبعض النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الخاصة ببيان دور العلم والحث على تحصيله؛ والتي وضحت بدورها البيئة التي نشأت بها العلوم، وانتشرت المعرفة، وعلت وسادت الحضارة الإسلامية، بنشاط علمائها، وغزارة وتنوع انتاجهم العلمي. وسأعرض فيما يلي من دراسة وتحليل لدور الإسلام في تمويل التحصيل العلمي، وتحقيق التكافل الاجتماعي، والتنمية الشاملة والدائمة. وسأبدأ بالصدقات.

## ثانيًا: الصدقات ودعم البحث العلمي

إن الصدقة الجارية الواردة في الحديث النبوي الشريف، تشكل الآلية التطبيقية لدعم البحث العلمي، وتشمل ثلاثة أنواع، وهي: الصدقات التطوعية، والزكاة، والوقف.

**٢/١- الصدقات التطوعية:**

وهي التي ليست بزكاة ولا بوقف، أي لا قيود شرعية على جمعها، ولا على صرفها، كالزكاة والوقف، فهي تبرع شخصي تخضع لشروط ورغبات المتصدقين من أهل الخير. فمنها ما يصرف للفقراء والمحتاجين وباقي أوجه الخير؛ ومنها ما يصرف للتحصيل العلمي، فالصدقات التطوعية إما أن تكون عينية في صورة ملبسٍ أو مأكلٍ؛ أو نقدية مالية، تصرف بدورها لشراء الملبس والمأكل، ودفع مخصصات المشتغلين بالعلم، فتحقق التكافل الاجتماعي وتفعل التنمية الاقتصادية.

ولقد حث القرآن الكريم على ضرورة إخراجها كما في قوله تعالى: **"إن تبدوا الصدقات فنعما هي..."** (البقرة:٢٧١). وكذلك في قوله تعالى: **"يمحق الله الربا ويربي الصدقات..."** (البقرة:٢٧٦).

واللافت أن الصدقات التطوعية التي تخصص للتكافل الاجتماعي على اختلاف مقاديرها، قلت أو كثرت، تصرف من عامة الناس للفقراء والمحتاجين. أما التي تصرف للعلم، ففي الأعم الأغلب، يكون المتصدقون بها من الأغنياء والميسورين، وفي الماضي كانت تصرف من الخلفاء، والوزراء، والأغنياء من الناس. فمن الخلفاء من أنشأ دور العلم **كبيت الحكمة** ببغداد[٥]، الذي ساهم في إنشائه ثلاثة خلفاء هم: المنصور(١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٤-٧٧٥م)، وهارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م)، والمأمون (١٩٨-٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م)، وكان مركزًا علميًا للترجمة والتأليف، جمع ورعى العلماء على اختلاف علومهم وأجناسهم وأديانهم. ومنها **دار الحكمة**[٦] في القاهرة التي أنشاها الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢١م)، سنة (٣٩٥هـ/١٠٠٤م)، وألحق بها **خزانة كتب** (مكتبة) حوت ١.٦٠٠.٠٠٠ مجلدًا، منها ٦.٥٠٠ مخطوط في الرياضيات، و ١٨.٠٠٠ مخطوط في الفلسفة. كما أنشأ الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٠٨-٤٨٥هـ/ ١٠١٧-١٠٩٢م) سلسلة المدارس النظامية، وأهمها نظامية بغداد الذي أنشأها سنة (٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م). وأصبح إنشاء المدارس وتمويلها بالصدقات التطوعية، وبالوقف الخيري كما سأبين لاحقًا في هذا البحث، سنة متبعة في العالم الإسلامي، وكذلك إنشاء خزائن الكتب التي شاع وانتشر في جميع المدن العربية والإسلامية، حيث أفرزت علم المكتبات، وما تضمنه من نظم حفظ الكتب، وتصنيفها، ونظم إعارتها.

وبأموال الصدقات التطوعية أنشأت **مجالس العلم** من قبل الخلفاء كمجلس هارون الرشيد[٧] ومجلس المأمون[٨]. وبعض الوزراء نخص منهم الوزير[٩] المهلبي (٢٩١-٣٥٢هـ/ ٩٠٣-٩٦٣م) الذي كان وزيرًا لمعز الدولة البويهي؛ والوزير[١٠] ابن العميد (٣٢٨-٣٦٠هـ/٩٣٩-٩٧٠م) الذي كان وزيرا لمؤيد الدولة البويهي؛ والوزير[١١] الصاحب ابن عباد (٣٢٤-٣٨٥هـ/٩٣٥-٩٩٥م) الذي كان وزيرا لركن الدولة البويهي؛ والوزير أبي عبد الله العارض، المعروف بابن سعدان[١٢]، الذي كان وزيرا لصمصام الدولة البويهي في الفترة من سنة (٣٧٣-٣٧٥هـ/ ٩٨٣-٩٨٥م)؛ حيث ضم مجلسه: أبو حيان التوحيدي، وابن مسكويه، وأبو الوفاء البوزجاني المهندس، وغيرهم من علماءِ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). ونتج عن مجلس ابن سعدان كتابين لأبي حيان التوحيدي هما: **الامتاع والمؤانسة، والصداقة والصديق**، وكتابين لابن مسكويه هما: **تجارب الأمم، وتهذيب الأخلاق**، وكتاب لأبي الوفاء المهندس هو: **رسالة فيما يحتاج إليه الصانع من أعمال الهندسة**، إضافة إلى مؤلفاتهم الأخرى. ومجالس الخلفاء والوزراء اكبر من أن تحصر في هذا البحث. وبالجملة أدت هذه المجالس دورًا مميزًا في تكريم العلماء، وتحفيزهم وتشجيعهم على الإنتاج العلمي.

أما في عصرنا الحاضر فإننا لم نعدم المنتديات الفكرية والأدبية، التي يمول الجزء الأكبر من ميزانياتها بالصدقات التطوعية (التبرعات) وبالوقف مثل: منتدى الفكر العربي، ومنتدى الرواد الكبار، ومؤسسة شومان، وكلها في عمان. كما نجده في بعض النقابات المهنية التي تخصص جزءًا من أنشطتها للندوات والمحاضرات العلمية؛ وكذلك في الجمعيات العلمية، كجمعيات: تاريخ العلوم، والجمعيات التاريخية، والجغرافية، والفلسفية وغيرها من الاختصاصات العلمية. واللافت أن هذه المنتديات والجمعيات تطورت ونمت في شكل مؤسسات لا يمكن الاستغناء عنها كالنقابات المهنية. وهي شائعة في كل المدن العربية والإسلامية. كما نرى حضورًا للصدقات التطوعية في تمويل دراسة بعض الطلاب في الجامعات، من أهل الخير؛ وكذلك في المنح الدراسية التي تمولها بعض الجامعات. وسنرى صورة أعظم وأعم وأشمل للتعليم المجاني لاحقًا عند عرضي لمؤسسة الوقف، حيث تعهدت هذه المؤسسة بالتعليم المجاني منذ بداية الإسلام وحتى يومنا الحاضر، ولم ينحسر دورها إلا بعد تعهد الدول الحديثة بعملية التعليم.

ونخلص مما سبق إلى؛ أن الدين الإسلامي، ومن خلال الصدقات التطوعية، لعب دورًا مهمًا في رعاية العلم والعلماء سابقًا وحاليًا، الأمر الذي انعكس إيجابيًا على الرعاية الاجتماعية، وازدهار التنمية. ونأمل أن يتسع هذا الدور، وأن تتمأسس هذه السنة الحميدة في رعاية العلم والعلماء في عصرنا الحاضر؛ للارتقاء بالبحث العلمي، وتمكين توظيفه واستغلاله في التنمية.

**٢/٢- الزكاة:**

الزكاة ركن من أركان الإسلام الخمسة، وهي محدودة المقدار، ومقيدة الصرف، لكنها كبيرة القيمة وعظيمة النفع. والزكاة تعني النماء، وهي: "حق واجب في مالٍ مخصوص لطائفةٍ مخصوصة في وقت مخصوص"[١٣]؛ أو هي "أخذ شيء مخصوص من مالٍ مخصوص على أوصافٍ مخصوصة لطائفةٍ مخصوصة"[١٤]. ومقدار هذا الحق هو (٢.٥%) من المال المخصوص، أيًا كان نوعه نقدًا أو عينًا، على أن يكون مرّ على تملكه حولاً (عامًا) كاملاً. وأما صرف المال المتحصل كزكاة، فتم تقييده في المصارف الثمانية المحدودة في قوله تعالى: "**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل**" (التوبة:٦٠). وجميع المصارف المحددة بالآية الكريمة متفق عليها بين العلماء، باستثناء المصرف السابع "**في سبيل الله**". فجمهور العلماء اتفقوا على أن المقصود بالمصرف السابع هو الجهاد، لكن الإمام أحمد[١٥] توسع في تحديد المستفيدين منه، فشمل طلبه العلم والحجاج والعمار، وشاركه في هذا الرأي حديثًا الكثير من العلماء، فشمل المصرف السابع طلبة العلم، إضافة إلى مصرفه المتفق عليه.

والواقع أن شمول البحث العلمي في هذا المصرف أصبح ضرورة ملحة؛ لأنه جزء من الجهاد في سبيل الله. فالجيوش المعاصرة تستعمل أسلحة يتم تطويرها بصورة دورية، وهذا التطوير يحتاج إلى البحث العلمي والدراسات التطبيقية، التي تشمل كل العلوم والاختصاصات. فتطوير أي سلاح يحتاج إلى جميع العلوم الهندسية، والفيزيائية، والكيميائية، والرياضية، وعلوم المساحة، والجغرافيا؛ وكذلك علوم الفلك، والطب، والاتصالات، والحاسوب، وتقانة المعلومات،

وبالجملة كل العلوم، تدخل في تجهيزات القوات المسلحة، المناط بها الجهاد في سبيل الله، وهو حفظ الأمن القومي للدول الإسلامية، فتخصيص المصرف السابع كليًا أو جزئيًا للبحث العلمي، لا يتعارض مع رأي العلماء قديمًا، ويتفق مع رأي العلماء حديثًا، فهو يخدم الجهاد بنفس القدر الذي يخدم فيه العلم.

وتلعب الزكاة دورًا أكبر في دعم البحث العلمي إذا تمت تنمية أموالها. فتنمية أموال الزكاة باستثمارها يجعل منها صدقة جارية تتوافق مع الحديث النبوي. ولقد أجازت الموسوعة العلمية للبنوك الإسلامية استثمار أموال الزكاة؛ كما أجازته دار الإفتاء المصرية، وعدد كبير من العلماء المسلمين؛ لكن عددًا قليلاً من العلماء المسلمين يعارضون استثمار أموال الزكاة، استنادًا إلى ظاهر النصوص الخاصة بها. إلا أن اعتبار المصلحة العامة، وتحقيق مقاصد الشريعة، يؤيد رأي المجيزين للاستثمار، والشرع يدور مع المصلحة العامة أينما وجدت، إذا لم تتعارض مع نصوص صريحة في ثوابت الدين. والنص القرآني للزكاة مقصده وغايته مصلحة المستحقين لها. فالمصلحة إذن تتوافق مع استثمار أموال الزكاة، التي تقدر قيمتها في العالم العربي على عوائد النفط، فقط، (والبالغة ٧٠٠ مليار دولار سنويًا) حوالي ١٧ مليار دولار سنويًا. فإذا أضفنا زكاة باقي الدخل القومي للدول العربية ومدخرات شعوبها لربما تضاعفت قيمة الزكاة مرتين لتصبح في حدود (٥٠) مليار دولار تقريبًا. فإذا افترضنا أن مستوى دخل باقي العالم الإسلامي من الزكاة مساويًا لدخل العالم العربي، لتوفر لنا ١٠٠ مليار دولار. فاستثمار هذه الأموال سيجعل العالم الإسلامي في مصاف الدول المتقدمة اقتصاديا، وعلميًا. وسيجعل أموال الزكاة المصدر الرئيس للتنمية، وسيوفر للبحث العلمي مجالات متعددة، وآفاق واسعة، خاصة إذا كان الاستثمار في التقانة الرقمية، والإلكترونيات. فالزكاة إذن إسهام واعد في التنمية، وفي رعاية العلم والعلماء؛ ربما يفوق الدور الذي لعبه الوقف في الماضي، والمأمول أن يلعبه في الحاضر، الذي سأعرض له فيما يلي من دراسة وتحليل.

**٣/٢- الوقف:**

الوقف[١٦] هو عمل خيري قائم على تنازل فاعل خير عن ملكٍ له، أو جزءٍ منه، لصالح انتفاع جهة محددة، ضمن أحكام شرعية، وشروط شخصية لفاعل الخير. بحيث لا تخرج الشروط الشخصية عن الأحكام الشرعية، علمًا أن لشروط الواقف قوة نفاذ شروط الشارع، طبقًا للقاعدة الفقهية: "أن شرط الواقف كنص الشارع". والوقف لغة الحبس والمنع؛ وفقهًا هو حبس الأعيان الموقوفة وتسبيل منفعتها، والحبس شرعًا هو عدم جواز التصرف بالأعيان الموقوفة: بيعًا، أو رهنًا، أو توريثًا أو وهبًا أو نقلاً. وأما تسبيل المنفعة، فهو الإعلان عن إخراج الأعيان الموقوفة من ملك الواقف لصالح من أوقفت عليهم، وتوظيفها كصدقة جارية، وإعلان ديمومة منفعتها لصالحهم أبد الدهر، وبعبارة "**حتى يرث الله الأرض ومن عليها**"[١٧]. الأمر الذي يتطلب الحفاظ عليها وتفعيلها، أي استثمارها وتنميتها أبد الدهر، وهذا ما يميز الوقف عن الصدقات التطوعية والزكاة.

وتوثق عملية الوقف بكتاب شرعي[١٨] أمام القاضي وبشهادة شاهدين على الأقل، وتحفظ وثيقة الوقف عند متولي (ناظر) الوقف، والقاضي، وفي ديوان الأحباس إن وجد؛ أو تنقش وتحفر على واجهة أحد المباني الموقوفة حفظًا للوقف، ومنعًا لسرقته من ضعاف النفوس من النظار (المتولين) والقضاة. وحرصًا على ديمومة الوقف، وعدم التلاعب به أو سرقته، اشترط بعض الفقهاء والولاة والحكام أن تجدد كتب الوقف كل ١٠ سنوات ليقف المنتفعين منه على حقوقهم فيه. وأقدم وثيقة وقف وصلت إلينا وضعها الإمام[١٩] الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ/٧٦٧-٨١٩م). ولم تخرج عنها وثائق الوقف اللاحقة إلا في التوضيح والتأكيد.

والوقف ثلاثة أنواع[٢٠]: خيري، وذري، ومشترك. والوقف الخيري أعم وأشمل أنواع الوقف، أما الذري فهو الوقف الذي يقصره أو يخصصه الواقف لذريته أو لبعض أفرادها. وأما المشترك فهو الجمع بين الوقفين، الخيري والذري. وقد ألغي الوقف الذري في بعض الدول الإسلامية، الأمر الذي ترتب عليه إلغاء الوقف المشترك، وبقاء الوقف الخيري. **وأعيان الوقف الخيري** نوعان[٢١]: **وقف خاص بالاستعمال**، كالجوامع، والمدارس، والمشافي، والمياتم، والتكايا (الخانقاوات)، والرباطات...إلخ. **ووقف خاص بالتمويل**، للصرف على وقف الاستعمال، مثل: المستغلات (الاراضي الزراعية)، والخانات، والفنادق، والحمامات، والطواحين، والصبانات، والمعاصر، والدكاكين...إلخ. والوقف الخيري هو أقدم مؤسسات الرعاية الاجتماعية في العالم، وأدقها نظامًا، وأحكمها إدارة، وأوسعها انتشارًا، وأعمها فائدة، وأكثرها شمولاً، وأدومها استثمارًا . **لأن الوقف على إطلاقة، وبجميع أنواعه أبدي سرمدي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها**؛ طبقًا لأحكام الشارع، وشروط الواقف؛ والمعبر عنه بألفاظ صريحة واضحة لا تقبل اللبس أو الغموض، مثل ما ورد في وقفية السلطان المملوكي[٢٢] قايتباي (٨٧٢-٩٠١هـ/١٤٦٨-١٤٩٦م):

"... **وبعد فهذا كتاب وقف صحيح شرعي وحبس صحيح مرعي لا ينسخ حكمه ولا يندرس رسمه ولا ينقطع بره ولا يضيع عند الله العظيم اجره ... أنه وقف وحبس وسبل وحرم وأبد وتصدق بجميع ما ذكر أنه له وبيده وفي ملكه وتصرفه وهو ما يأتي بيانه ووصفه وتحديده ... وقفًا صحيحًا شرعيًا وحبسًا صحيحًا مرعيًا قايمًا على أصوله محفوظًا على شروطه مسبلاً على سبله ... <u>إلى أن يرث الله الارض ومن عليها</u> ... إنشاء الواقف ... وقفه هذا على المسجد الجامع وهو المدرسة الأشرفية ... وأرباب الوظائف بها وجهات البر والقربات التي تعين بها وغير ذلك مما فيه المصالح العامة ... <u>أن الناظر على الوقف والمتولي فيه يبدأ من ريع الأوقاف بعمارتها</u> ... ومرمة ذلك بما فيه <u>بقاء عينها ودوام منفعتها</u>** ... [خطوط الإظهار السفلية من وضعي]".

ثم يضع الواقف شروطه[٢٣] كتوصيف الوظائف التي تشمل: جهازًا إداريًا كاملاً لإدارة مشروع الوقف، كما يشمل في بعض الوقفيات جهازًا فنيًا، ثم تحدد أوجه صرف ريع (عائدات) الوقف، **بعد أن يعطي الأولوية في الصرف للحفاظ على الأعيان الموقوفة**، التي يوثقها وصفًا، ووظيفةً، ويحدد أماكنها، ويشدد على بقائها وديمومتها بالعبارات التي سبق ذكرها، وبأخرى مثل: "**لا يغير رسمها**"، "**قائمة على أصولها**". واللافت أن إعطاء الأولوية للحفاظ على الأعيان الموقوفة هو قاعدة شرعية، لأنه حفاظًا على ديمومة الوقف، ولا يخلوا كتاب وقف منها. وأكثر من ذلك أن بعض كتب الوقف تتضمن بندًا احتياطيًا[٢٤] ينص على ادخار جزء من ريع الوقف لأعمال الحفاظ المستقبلي، كما تتضمن بعض الوقفيات شراء عقارات جديدة من فائض ريع الوقف لتعزيزه وتمكين ديمومته.

والوقف الخيري يشمل وقف مباني التربية والتعليم[٢٥]: كالمساجد، والمدارس، والكتاتيب، وخزائن الكتب والمقامات، والزوايا؛ ووقف مباني الرعاية والخدمات الاجتماعية: كالمياتم، ودور المسنين، كالرباطات، والتكايا، والتكفل بالفقراء والمساكين؛ ووقف الخدمات العامة: كوقف المياه، ووقف الأسبلة، وإنارة المساجد وفرشها؛ والأوقاف التجارية: كوقف الدور، والدكاكين، والقياسر، والأسواق التجارية، والحمامات، والفنادق، والصبانات، والمستغلات (الاراضي الزراعية)، ووقف النقود، ووقف الأواني، وتجهيز العرائس...إلخ.

ومن الوقف تأسست مناهج التربية والتعليم، وأساليب التدريس، ورتب والقاب المدرسين، وتراتيبية التعليم، والدرجات العلمية، وعرف التفرغ العلمي، والمنح الدراسية، والتعليم الداخلي. وفي الوقف تشكلت أسس الرعاية الاجتماعية للأيتام والمسنين من النساء والرجال. كما تأسست نظم إدارة المستشفيات، وأساليب تدريس الطب، وتصميم المشافي وتجهيزاتها الخدمية. وفي الوقف قننت قواعد التنمية، وفعلت أساليبها، وتشكلت أدوات الاستثمار، وطبقت التنمية الاقتصادية الدائمة (المستدامة) في الاقتصاد الإسلامي. وما أحوجنا في العالم الإسلامي إلى تفعيل هذه الإنجازات والبناء عليها وتطويرها، وإعادة توظيفها، لبناء الثقة بالنفس، ولاستعادة مكانتنا الحضارية. وبالجملة فإن الوقف ارتقى بالحضارة الإسلامية، في جميع أوجهها ومناحيها، إلى الحضارة الأرقى في العالم، خاصة في مجال العلم. وهو ما يهدف البحث إلى تفعيله، وإعادة توظيفه، لاستعادة الحضارة الإسلامية لدورها الريادي مرة أخرى؛ لأن العلم هو العامل الرئيس التي اتكأت عليه الحضارة الغربية في نهضتها، وقبلها الحضارة الإسلامية. وسأعرض فيما يلي من دراسة وتحليل، لدور الوقف في إرساء هذه العناصر في التعليم العام، وتعليم الطب، وكذلك في الرعاية الاجتماعية والتنمية. ولكن بعد أن أمهد للمباني التعليمية التي شملها الوقف الخيري.

## ثالثا: المباني التعليمية

إن المتفحص لوثائق الوقف وللمؤلفات[٢٦] التي عنيت بوثائق الوقف، يقف على الأنواع التالية للمباني التعليمية: (المساجد والجوامع – المدارس - دور القرآن - دور الحديث – المياتم – الزوايا- التكايا (الخانقاوات أو الخوانق) – الرباطات - مدارس الطب والمشافي (البيمارستانات).

وكان التعليم يمارس في جميع هذه الأنماط من الأبنية؛ وكانت المساجد وما زالت هي الرائدة في التعليم سواء الديني أو العلمي. فالمسجد النبوي كان المثال الذي احتذي به للتعليم، حيث كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم المعلم الأول. ومع اتساع الدولة الإسلامية كانت المساجد هي أماكن التعليم واستمرت حتى بعد ظهور المدارس. وكان يدرس بها العلوم الدينية والحساب. وفي مرحلة لاحقة تم تدريس الطب في بعض المساجد كجامع ابن طولون[٢٧] إلى جانب العلوم الدينية. والأزهر اصبح جامعة شاملة ومكتملة يدرس بها جميع العلوم. كما أن كثيرًا من الوقفيات الخاصة بالمساجد شملت تعيين طبيب كجامع الغوري[٢٨]، وجامع المؤيد شيخ[٢٩] بالقاهرة. لكن ظهور دور القرآن، ودور الحديث، والمدارس؛ ومنها مدارس خاصة بتدريس الطب، التي كانت تحوي جامعًا بالضرورة، طغى على دور التدريس والتعليم بالمساجد، لكن المساجد على الرغم من ذلك بقيت مراكز للتدريس. أما باقي انماط المباني المذكورة فكانت مكرسة للرعاية الاجتماعية والتدريس، وسأقصر كلامي في هذا البحث على المدارس.

### ١/٣- المدارس:

لا يُعرفُ يقينا تاريخ نشأة المدارس، ولكن يمكن تحديد بدايتها[٣٠] في المشرق العربي بنشاط خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (٨٥هـ/٧٠٤م)، الذي أنشأ أول مكتبة في الإسلام، وهو أول من اشتغل بالكيمياء، وأول من عُنِيَ بجمع كتب القدماء من يونان وسريان، ووظف مترجمين لترجمة كتب: الطب، والنجوم، والكيمياء؛ لكن نشاطه توقف بعد مماته، ولم يتواصل إلا عند إنشاء **بيت الحكمة** ببغداد. الذي كان مركزًا للترجمة والتأليف، أي كان بمفاهيمنا وتصنيفاتنا التربوية والتعليمية المعاصرة معهدًا أو جامعة بحثية. فهو أكبر من مدرسة لأنه ضم نخبة العلماء في بغداد والعالم الإسلامي، وظل بيت الحكمة مزدهرًا إلى أن داهم التتار بقيادة هولاكو بغداد واحتلوها سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، فدمروه وأتلفوا مكتبته، وجميع مكتبات بغداد، وألقوا ما بها من كتب في نهر دجلة.

ثم أعقبه إنشاء الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله **دار الحكمة (دار العلوم)** بالقاهرة، وكان يدرس بها العلوم النقلية والعقلية: كالطب، والهندسة، والفلك، والمنطق، والفلسفة. ودار الحكمة أكبر من مدرسة، ويمكن اعتبارها بمصطلحاتنا المعاصرة جامعة. وبقيت فاعلة ومزدهرة حتى أوائل القرن السادس الهجري (الثالث عشر الميلادي). ثم أعقبها إنشاء الخليفة العباسي[٣١] المعتضد بالله (٢٧٩-٢٨٩هـ/٨٩٢-٩٠٢م) دورًا ومقاصيرًا لأصحاب الصناعات والمذاهب من العلوم النظرية والعملية. ثم أعقبها ظهور جماعة إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) في البصرة وبغداد، وهي أشبه بجمعية علمية، والتي أسفرت عن تأليف أكبر موسوعة علمية شاملة لكل علوم عصرها، في ٤ مجلدات، عرفت **برسائل إخوان الصفا**.

ويذكر المقريزي(٧٧٦-٨٤٥هـ/ ١٣٦٤-١٤٤١م) أن "أهل نيسابور" بنوا **المدرسة البيهقية**[٣٢] في أول القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). ثم بنى الأمير الغزنوي نصر بن سبكتين، طبقًا للمقريزي، مدرسة بنيسابور (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)؛ وكذلك بنى أخوه السلطان الغزنوي محمود بن سبكتين (٣٦١-٤٢١هـ/٩٧١-١٠٣٠م) المدرسة السعيدية، ومدرسة رابعة لم يذكر المقريزي أسمها. ثم أنشأ الوزير نظام الملك سلسلة المدارس النظامية، وأشهرها نظامية بغداد. ثم توالى إنشاء المدارس وتمويلها بالوقف الخيري. فأنشأ نور الدين زنكي (٥١٢-٥٧٠هـ/ ١١١٨-١١٧٤م) بدمشق وحلب عدة مدارس. ثم أنشأ صلاح الدين أول مدرسة في القاهرة سنة (٥٦٦هـ/١١٧٠م) وسماها المدرسة الناصرية، وأنشأ مدرسة أخرى بالقدس وسماها المدرسة الصلاحية سنة (٥٨٨هـ/ ١١٩٢م). كما بنى الملوك والأمراء الأيوبيون عدة مدارس في مصر والشام وفلسطين واليمن. ثم أنشأ الخليفة العباسي المستنصر(٦٢٣-٦٤٠هـ/١٢٢٦-١٢٤٢م) المدرسة المستنصرية في بغداد سنة (٦٢٥هـ/١٢٢٧م). وزاد عدد المدارس بشكل ملحوظ في فترة حكم المماليك، لدرجة أنه يمكن القول أن جميع السلاطين المماليك أنشأوا مدارس وجميعها كانت أوقاف خيرية. كما تم إنشاء بعض المدارس في فترة حكم العثمانيين.

وبالجملة فقد سجل المقريزي في كتابه الموسوم **بالخطط المقريزية** (٧٠) مدرسة في القاهرة. وزادت في كتاب علي مبارك (١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م) **الخطط التوفيقية** إلى (٩٦) مدرسة. أما في دمشق فقد سجل النعيمي (٩٧٨هـ/١٥٧٠م) في كتابه، **الدارس في تاريخ المدارس**، (١٣٠) مدرسة منها (٣) مدارس للطب. وأما في القدس فقد سجل الدكتور عبد الجليل عبد المهدي (١٤٠١هـ/١٩٨١م) (٤٩) مدرسة. ومثل هذه الأعداد، ربما كان موجودًا، في باقي المدن العربية والإسلامية. واللافت أن هذه الأعداد خاصة فقط بالأماكن التعليمية المسماة مدرسة. فلو أضفنا إليها باقي الأماكن التعليمية بالمسميات الأخرى التي ذكرتها سابقًا، خاصة دور القرآن ودور الحديث، لتضاعفت أعدادها.

وكتب الوقف سواء الخاص منها بالمدارس، او بالمباني التعليمية الأخرى، تضمنت تحديد المنهج الدراسي[٣٣]، واساليب التدريس، ورتب والقاب المدرسين، وتراتبية التعليم، والدرجات العلمية (الإجازات). وسأعرض لها من خلال الاقتباس التالي (الطويل أكثر من المعتاد، والسبب في ذلك أن إيراد النص الأصلي أكثر صدقية وإقناعًا للقارئ من التنويه به والإحالة المرجعية عليه، كما أن إسهام الدين في العلم والتنمية يكون أظهر حضورًا في النص الأصلي منه بالإحالة المرجعية، خاصة وان مثل هذه النصوص يتعذر على القارئ غير المتخصص الرجوع إليها لندرة ما نشر منها) من وقفية **المدرسة التنكزية**[٣٤] بالقدس التي وقفها الأمير تنكز والي الشام (٧١٢-٧٢٠هـ\١٣١٢-١٣٢٠م).

**[الديباجة ووقف الاستعمال]**

"... انه وقف وحبس وسبل وابد حرم وتصدق بجميع ما يأتي ذكره مما هو جار في ملكه المبارك وتحت يده الكريمة مما هو معلوم عنده فمن ذلك جميع **المدرسة** المباركة **[وقف الاستعمال]** التي انشأها الواقف المسمى مولانا ملك الامرا[ء] المشار اليه تقبله الله منه وهي بمدينة القدس الشريف جوار الحرم الشريف ... ولهذه المدرسة مطبخ برسم المرتبين [الملتحقين أو المنتظمين] بهذه المدرسة المذكورة الاتي ذكرهم. ولهذه المدرسة طهارة [مكان الوضوء] تشمل على خمسة بيوت ... وفي هذه المدرسة المذكورة اثنان وعشرون بيتا لغرفة] فيها في السفل من هذه المدرسة المذكورة احد عشر بيتا برسم الفقها[ء] الحنفية الاتي ذكرهم منها بيت برسم بواب المدرسة المذكورة والباقي في علو المدرسة المذكورة وهو احد عشر بيتا برسم الصوفية الاتي ذكرهم ... ولكل بيت منها باب خاص وعلى ظهر بوابة المدرسة المذكورة طبقة ذات منافع ومرافق ومراقد ... وهاتان الطبقتان المذكورتان برسم سكن من يختار الناظر في هذا الوقف اسكانه فيهما وظهر ذلك جميعه واهويته ... ومنه **[من المباني الموقوفة للاستعمال]** جميع **الرباط** بالقرب من المدرسة المذكورة المعد لاقامة النسا[ء] الاتي ذكرهن فيه ... ومنه **[مباني وقف التمويل لا داعي لذكرها]** ... فاما المدرسة المبدأ بذكرها وما بها من الابنية سفلا وعلوا فقد وقف الواقف المسمى ذلك تقبل الله منه وقفا صحيحا شرعيا على الفقها الحنفية والمحدثين والصوفية

**[شروط الالتحاق بالمدرسة ونظام الدراسة ومنهج التدريس وتراتبية (مراحل) التعليم]**

وشرطه[:]ان يكون حافظا لكتاب الله تع [تعالى] عالما بمذهب الامام سراج الدين ابي حنيفة النعمان ابن ثابت رضي الله تع [تعالى] عنه ملازما لذكر الدرس بهذه المدرسة المذكورة على جاري العادة في ذكر الدروس وان يكون اماما في الصلوات الخمس بالمسجد الذي هو الايوان القبلي من المدرسة المذكورة وصلاة التراويح في ليالي شهر رمضان المعظم من كل سنة بمن يحضر الى المسجد المشار اليه من كافة المسلمين وان يستعرض المتوسطين **[المنتظمين في المرحلة المتوسطة من الدراسة]** والمبتدين **[المنتظمين في المرحلة الابتدائية من الدراسة]** من الفقها[ء] والمتفقهة بالعلم الشريف ويحث من يحضر منهم عنده في درس المدرس ويفعل مثل ذلك بعد صلاة العصر كل ذلك في ايام ذكر الدروس وخمسة عشر فقيها ومتفقها يرتبون ثلاث

طبقات منتهيون ومتوسطون ومبتديون ويكن منهم خمسة اشخاص مزوجين وعلى كل واحد منهم حضور هذه المدرسة.

**[نظام الدراسة الداخلية والتفرغ العلمي وتحديد مدة الدراسة ورتب والقاب المدرسين والبرنامج الدراسي وأساليب التدريس وضبط الدوام المدرسي]**

... وملازمة الاشتغال بها والمبيت فيها على جاري العادة ومن مضت منهم عليه اربع سنين من حين ترتيبه بالمدرسة المذكورة ولم يكمل حفظ كتاب في مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه ويظهر عليه الفقه فيستبدل الناظر على هذا الوقف غيره ويقدم الفقيه الغريب على الفقيه من اهل القدس ويقدم العزب على المزوج منهم وعلى هؤلاء المذكورين اجمعين من المدرس والمعيد والفقها والمتفقهين الاجتماع لذكر الدروس في الايوان القبلي المشار اليه وان يقرأ كل واحد منهم جزا [جزًا] من ثلاثين جزا من كتاب الله تع [تعالى] العزيز في الربعة الشريفة ويختمون (قرا[ء]تهم) بقرا[ء]ة سورة الاخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب العزيز واوايل السورة التي تذكر فيها البقرة ... ومن شرط كل واحد من الجماعة المذكورين ان يكون من اهل الخير والدين والصلاح وتضبط غيبة الفقها ممن يعينه الناظر في هذا الوقف لذلك ومن غاب منهم لعذر شرعي سومح في مدة الغيبة في جامكيته [راتبه] وجرايته الاتي ذكرهما ومن غاب منهم بغير عذر شرعي نقص من جامكيته وجرايته بقدر مدة غيبته، واما المحدثون بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم الشيخ ومن شرطه ان يكون عالي الرواية مقصودا بالسماع عليه والاخذ عنه حسن الضبط والقاري للحديث على قايله افضل الصلوة واتم السلام وشرطه ان يكون جيد الضبط حسن القراة وان يقرا في الميعاد بهذه المدرسة من صحيح البخاري رضي الله عنه ما تيسر فاذا اكمل قراة جميع الصحيح المذكور في المواعيد قرا من صحيح الامام مسلم رضي الله عنه حتى يكمل قراة جميعه كذلك وكلما فرغ من قراة هذين الصحيحين في المواعيد اعاد قراتهما كذلك وعشرون محدثا وعلى كل واحد منهم ان يحفظ في كل يوم من ايام الميعاد حديثا واحدا من الاحاديث الثابتة عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويعرضه على الشيخ بعد فراغ الميعاد وعلى جميع هولا الجماعة المذكورين من الشيخ والقاري والمشتغلين في الحديث ان يجتمعوا كل يوم بعد صلوة الظهر في الايوان الشرقي من المدرسة المذكورة ويقرأ كل واحد منهم ما تيسر من كتاب الله تع في الربعة الشريفة ويختمون القرآن بقراة ما ذكر من ختم قراة الفقها من القرآن العظيم ثم يدعو الشيخ كدعاء المدرس المقدم ذكره ثم يقرا القاري من احد الصحيحين المذكورين كما ذكر على جاري العادة في ذلك ويضبط القاري اسماء الحاضرين من المرتبين وغيرهم على جاري عادة المحدثين ومن شرط كل واحد من هولا الجماعة المذكورين ان يكون من اهل الخير والدين والصلاح وحكمهم في الغيبة كما ذكر في حق الفقها واما الصوفية المنتسبون الى الاقتدا بالسادة مشايخ الصوفية رضي الله عنهم وهم الشيخ المرتب للمشيخة عليهم وخمسة عشر صوفيا يكون واحد منهم خادما واخر طباخا لهم وعليهم اجمعين ان يجتمعوا صبيحة كل يوم قبل طلوع الشمس في المسجد العلوي المبني على ظهر القبو المذكور في هذا الكتاب ويقرا كل واحد منهم ما تيسر من كتاب الله تع في الربعة الشريفة ويجتمعون للقراة بقراة ما تقدم ذكره ثم يذكرون الله تع ... ثم يقرا واحد منهم ما تيسر من رسالة الامام القشيري رضي الله عنه ويفعلون مثل ذلك بعد صلوة العصر وعليهم المبيت بالمدرسة المذكورة على جاري العادة ومن شرط هولا الجماعة المذكورين ان يكون كل واحد منهم من اهل الخير والدين والصلاح ... وعلى كل واحد من القيمين فرش هذه المدرسة المذكورة وفرش المسجد العلوي ... من شامه [شماله] بالحصر والبسط وتنظيف ذلك جميعه وكنسه وايقاد مصابيحه وطفيها وغسل بركة المدرسة وغسل طهارتها وكنسها على جاري العادة.

**[تعليم النساء والرعاية الاجتماعية]**

... واما الرباط المجاور للمدرسة المشار اليها باعاليه فقد وقفه الواقف المسمى تقبلها الله منه على اثنتي عشرة امراة مسلمات دينات خيرات صالحات عجايز خاليات عن الازواج فقيرات مقيمات في الرباط المذكور تكون احداهن شيخة لهن واخرى قيمة للرباط المذكور وبوابة وعلى الفقيرات الواردات الى هذا الرباط وعلى الشيخة المشار اليها ان تأم بهن في الصلوات الخمس وفي صلوات التراويح في ليالي شهر رمضان المعظم من كل سنة وعلى القيمة البوابة فرش الرباط المذكور بالحصر والبسط وتنظيفه وكنسه وغسل طهارته وحفظ الرباط المذكور كما تقدم في حق بواب المدرسة المذكورة وايقاد مصابيحه وطفيها وعليهن اجمعين ان يجتمعن في احدى ايواني الرباط المشار اليه بعد صلاة الصبح في كل يوم ويقران سورة الاخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب العزيز ثم يذكرن الله تع ويصلين على

محمد صلى الله عليه وسلم كما تقدم ثم تدعو شيختهن كدعاء المدرس المقدم وحكمهن في الغيبة كما تقدم في غيبة غيرهن.

**[الرواتب والمصاريف الجارية، والأولوية في صرف ريع الوقف للحفاظ على الأعيان الموقوفة لاستدامة الوقف ومن ثم استدامة التنمية]**

على ان يبدأ ناظر الوقف المذكور مما يتحصل تحت يده من اجور ذلك وريعه ومغله [متحصل إيرادته] بعمارة جميع الموقوف المذكور في هذا الكتاب واصلاحه وتجديد ما يهي [يخرب] من ابنيته وبفرش **المدرسة والمسجد العلوي** الذي على القبو المشار اليه في هذا الكتاب وبما لاصقه ... وبفرش **رباط النسا** المذكور بالحصر والبسط وتنوير ذلك جميعه ... .

وما فضل بعد ذلك يصرف منه الناظر في هذا الوقف الى الجهات المذكورة المعينة المشار اليها في هذا الكتاب والى ما ذكر معها فيه على ما يفصل فيه من الجامكيات والجرايات والطعام وغير ذلك على الوجه الذي يشرح فيه.

**[ألقاب أعضاء هيئة التدريس ومخصصاتهم]**

فيصرف للمدرس بالمدرسة المذكورة في كل شهر من الشهور ستين درهما فضة وفي كل يوم من الايام رطلا واحدا من الخبز. والى المعيد بالمدرسة المشار اليها في كل شهر من الشهور ثلاثين درهما فضة وفي كل يوم من الايام ثلثي رطل من الخبز. والى كل واحد من الفقها[ء] **المنتهين [المنتظمين في المرحلة النهائية من الدراسة]** في كل شهر من الشهور عشرين درهما فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى كل والي من الفقها المتوسطين **[المنتظمين في المرحلة المتوسطة من الدراسة]** في كل شهر من الشهور خمسة عشر درهما فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى كل واحد من الفقهاالمبتديين **[المنتظمين في المرحلة الابتدائية من الدراسة]** في كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل واحد من الخبز. والى شيخ المحدثين في كل شهر من الشهور أربعين درهما فضة وفي كل يوم من الايام رطلا واحدا من الخبز. والى قاري الحديث النبوي على قايله افضل الصلوة واتم السلام في كل شهر من الشهور عشرين درهما فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى كل واحد من الجماعة المحدثين في كل شهر من الشهور سبعة دراهم ونصف درهم وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى كل واحد من الجماعة المحدثين وفي كل شهر من الشهور سبعة دراهما ونصف درهم وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى شيخ الصوفية في كل شهر من الشهور ستين درهما فضة وثلث رطل من زيت الزيتون وثلث رطل صابون وفي كل يوم من الايام رطلا واحد من الخبز. والى كل واحد من الصوفية في كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وسدس رطل من زيت الزيتون وسدس رطل صابون ويزاد الخادم والطباخ للطعام الآتي ذكرها على معلوم كل واحد منهما المقدم ذكره في كل شهر من الشهور خمسة دراهم فضة. ويصرف الى كل واحد من الصوفية الخمسة عشر المشار اليهم فيه في كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز. والى كل واحد من الصوفية الواردين على الصوفية المقدم ذكرهم في مدة عشرة ايام من حين وروده عليهم في كل يوم منها نصف درهم ونصف رطل من الخبز ويزود عند سفره بخمسة دراهم ويقتصر في كل شهر من عشرة من الواردين ولا يزاد عليهم ويقدم الغربا من الصوفية والواردين عليهم... .

ويصرف الناظر من ريع الوقف المذكور ما يكفي في عمارته ... ويصرف ناظر الوقف الى شيخة رباط النسا في كل شهر من الشهور عشرين دراهم فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز والى القيمة البوابة بالرباط المذكور في كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز والى كل واحدة من الفقيرات العجايز العشرة في كل شهر من الشهور سبعة دراهم ونصف درهم وفي كل يوم من الايام ثلث رطل من الخبز والى كل واحدة من الفقيرات والواردات الى الرباط المذكور مدة عشر أيام من حين ورودها في كل يوم منها ربع درهم فضة وثلث رطل من الخبز ويقتصر في ذلك على عشر من الواردات الى الرباط المذكور من غير زيادة عددهن ويقدم الواردات الفقيرات الغريبات على الفقيرات من اهل القدس وكذلك في النساء المرتبات في الرباط المذكور ويصرف الناظر في هذا الوقف الى قاري القرآن العظيم في المصحف الكريم بعد صلاة الصبح في كل شهر من الشهور خمسة عشر درهما فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز والى كل واحد من قيمي المدرسة وبوابها في كل شهر من الشهور عشرين درهما فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز والى قيم الطهارة المذكورة فيه في كل شهر من الشهور عشرة دراهم فضة وفي كل يوم من الايام نصف رطل من الخبز ... [جميع خطوط الإظهار السفلية من وضعي]".

عرضت فيما سبق لنظام التعليم السائد في مدارس الوقف، الذي لم يَشُذَ عنه إلا التدريس في الأزهر[٣٥] الذي حوى (٣) مدارس وقفية و(٢٦) رواقًا جميعها وقفًا لسكن الطلاب والمجاورين. وقد كان يدرس فيه: التفسير، والحديث، والأصول، والتوحيد، والفقه، والنحو والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، والمنطق، والحساب. وكان التدريس يتم في حلقات بجانب الأعمدة لمشايخ المذاهب الأربعة. وكانت تمنح الإجازات[٣٦] للمجاورين من الشيوخ المدرسين طبقا لأعراف سائدة. وكان يتصدر للتدريس من مُنِحَ الإجازة، فإن لاقَ استحسانًا وقبولاً من الطلاب المجاورين استمر في التدريس وإلا طردوه ومنعوه من التدريس.

وظل الوضع كذلك حتى سنة (١٢٨٧هـ/١٨٧٠م)، حيث استصدر شيخ الأزهر، الشيخ محمد الحفني العباسي الحنفي، مرسومًا من الخديوي اسماعيل بعمل امتحان لمن يريد أن يتصدر للتدريس. فتشكلت لجنة من (٦) أعضاء، يمثل فيها (٢) من أكابر علماء كل مذهب، عدا المذهب الحنبلي لقلة عدد طلابه في الأزهر واتباعه في مصر. وكان من يريد أن يتصدر للتدريس عليه التقدم للامتحان في جميع المواد السابق ذكرها، وبتوصية من (٨) علماء. وكان يعقد الامتحان من الساعة الرابعة عصرًا وحتى الساعة الرابعة فجرًا. فإذا نجح منح الشهادة العالِمية وتصدر للتدريس، ومن هنا جاء لقب **المتصدر**، أي العالم المجاز للتدريس.

وفي سنة (١٣١٤هـ/١٨٩٦م) صدر قانون[٣٧] جديد للأزهر ينظم شؤون الأساتذة والطلبة، وأضيف بموجبه مواد دراسية جديدة منها: الجبر، ومبادئ الهندسة، وتقويم البلدان. وفي سنة (١٣٢٩هـ/١٩١١م) صدر قانون جديد ينظم الدراسة على أسس جديدة وأنشأت المعاهد الأزهرية في بعض المدن المصرية، وأضاف مواد جديدة للمنهج الدراسي وهي: التاريخ، والجغرافيا، والرياضيات، والطبيعة والكيمياء. وفي سنة (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) صدر قانون تنظيم الأزهر وشمل إنشاء كليات التعليم العالي وهي: كلية الشريعة، وكلية أصول الدين، وكلية اللغة العربية. وقسمت فيه مراحل التعليم إلى ثلاثة: ابتدائي ومدته (٤) سنوات، وثانوي ومدته (٥) سنوات، وعالٍ ومدته (٤) سنوات، وأطلق اسم الجامعة الأزهرية على الجامع الأزهر. وفي سنة (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) صدر قانونًا متممًا للقانون السابق اضاف مرحلة رابعة للتعليم وهي الحصول على الشهادة العالِمِيَة ومدتها (٤) سنوات. وبقي الأمر كذلك حتى بداية ستينيات القرن الماضي حيث صدر قانون أصبح الأزهر بموجبه جامعة يدرس بها الطب والهندسة والصيدلة والزراعة وجميع التخصصات العلمية. وكانت الدراسة تبدأ[٣٨] من النصف الثاني من شوال، بعد إجازة عيد الفطر، وحتى أول رجب. أما البطالة [العطلة المدرسية] فكانت ثلاثة أشهر وهي رجب وشعبان ورمضان. وكان يتخلل مدة الدراسة عطلة عيد الأضحى ومولد السيد البدوي في مصر.

عرضت فيما سبق لنموذج من المدارس الوقفية ولنموذج آخر من المباني التعليمية هو الجامع الأزهر. الأول تراجع دوره منذ بداية القرن السابع عشر حتى اندثر كليًا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويعود هذا التراجع لثلاثة أسباب: أولهما، سرقة أموال الوقف خاصة وقف التمويل من قبل ضعاف النفوس من نظار الوقف والقضاة؛ وثانيهما، ظهور وزارات الأوقاف في العالم الإسلامي وتوليها شؤون الأوقاف، وحصر اهتمامها بالمباني الدينية؛ لوجود السبب الثالث، وهو ظهور وزارات التربية والتعليم، التي تولت شؤون التربية والتعليم في العالمين العربي والإسلامي.

أما النموذج الثاني، الجامع الأزهر، فقد واصل دوره وأثبت حضوره كما بينت، وهو يشكل حالة خاصة على الرغم من أن محمد علي (١٢٢٠-١٢٥٦هـ/ ١٨٠٥-١٨٤٠م) صادر[٣٩] جميع المستغلات (الأراضي الزراعية) الموقوفة على المساجد ومنها الجامع الأزهر وهي بعشرات الألوف وربما مئات الألوف من الفدادين. ولم تقدم الحكومة للمساجد سوى نفقات الترميم؛ ولم يتم دفع جرايات الطلاب المجاورين بالأزهر ولا رواتب الأساتذة. لكن مشايخ الأزهر استطاعوا الإبقاء عليه كمؤسسة دراسية، ربما لأنه أقدم من كل المدارس الوقفية، ولحضوره المتجدر، ليس فقط في الوجدان العربي بل الإسلامي. واللافت أن محمد علي عندما أنشأ المعاهد العلمية كالمهندس خانة، ومدرسة الطب، والمدرسة العسكرية، لم يجد من المؤهلين للالتحاق بها سوى طلاب الأزهر. وكذلك عندما أرسل البعثات إلى أوروبا كان لطلاب الأزهر النصيب الأكبر بها. بقي أن أنوه بدور المياتم[٤٠] في الرعاية الاجتماعية في المجتمع المسلم، قبل أن أعرض لتعليم الطب. والتي، أي المياتم، كان يعين لها مدرسًا يعرف بالمؤدب، ومساعدا يسمى العريف؛ ويخصص للأيتام جرايات مالية ومعيشية، وتحدد مددًا لدراستهم لحفظ القرآن الكريم.

**٢/٣- التعليم الطبي:**

للتعليم الطبي تاريخ زاهر في العالمين العربي والإسلامي، وأول مَنْ بنى[٤١] البيمارستان في الإسلام هو الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٥م)، وذلك سنة (٨٨هـ/٧٠٦م) في دمشق. وذكر أحمد عيسى (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، في كتابه **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**، (٧٧) بيمارستانًا، منها في مصر(١٠)، وفي العراق (١٨)، وفي الشام وفلسطين(٢٠)، وفي الجزيرة العربية (٨)، وفي المغرب (٤)، وفي غرناطة بالأندلس (١)، وفي تركيا (١٦). كما بين أن ممارسة الطب تم تنظيمها[٤٢] في زمن الخليفة العباسي المقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٥هـ/٩٠٨-٩٣٢م)، وتحديدًا في سنة (٣١٩هـ/٩٣١م) الذي فرض على مَنْ يريد ممارسة مهنة الطب تأدية امتحان للحصول على إجازة تخوله حق الممارسة. وأمر الخليفة المحتسب بأن يمنع، من لا يحصل على إجازة، من ممارسة الطب، وقد عهد إلى الطبيب سنان بن ثابت بن قرة بامتحان الأطباء ومنح الإجازات في زمن الخليفة المقتدر بالله. ومنذ ذلك التاريخ وممارسة الطب تخضع لسلطة المحتسب، الذي لا يسمح بممارستها إلا للمجازين من الأطباء من قبل رئيس الأطباء، أو كبار الأطباء المجازون أصلاً، والمشهود لهم بالمهارة.

**تدريس الطب وعناصر البيمارستانات**

أما تدريس الطب ومكونات (عناصر) من أقسام للرجال والنساء وأجنحة لأنواع الأمراض في البيمارستانات، فنجد مثالا واضحًا لكل ذلك في كتاب وقف السلطان المنصور قلاوون المعروف بدار الشفاء وبمارستان قلاوون الذي بني سنة (٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) في القاهرة بشارع بين القصرين؛ الذي ظل فاعلاً ويقوم بوظيفته حتى عشرينيات القرن العشرين. حيث يحدد كتاب الوقف[٤٣] البيمارستان تحديدًا دقيقًا هذه المكونات وطريقة التدريس كما يلي:

"... حبس وسبل وأبد وأكد وخلد وتصدق بجميع القبة العظمى وجميع المدرسة المباركة وجميع البيمارستان بصدر الدهليز الجامع لذلك ومكتب السبيل علو باب القيسارية المستجدة والصهريج بداخل البيمارستان المرقوم وما يتبع ذلك [مكونات البيمارستان] من الأواوين والقاعات والأروقة والخلاوي والطباق وبيوت المختلين [أقسام البيمارستان] من الرجال والنساء وأواوين الضعفاء والمرضى وفساقي المياه وبيوت الأخلية وغير ذلك وجميع الأماكن والحوانيت والحواصل والخزائن والربوعة والطباق ... وأما الخزائن التي بالقبة المذكورة فإنه وقفها لحفظ الكتب ... وأما البيمارستان المستجد من قبل مولانا السلطان المشار إليه ... فإنه وقف ذلك بيمارستانًا لمداواة مرضى المسلمين الرجال والنساء والأغنياء والفقراء بالقاهرة ومصر وضواحيها من المقيمين بها والواردين عليهامن البلاد والأعمال على اختلاف اجناسهم وأوصافهم وسائر أمراضهم من أمراض الأجسام قلت أو كثرت أتفقت أو اختلفت وأمراض الحواس خفت أو ظهرت واختلال العقول التي حفظها أعظم المقاصد والأغراض ... وغير ذلك مما تدعو حاجة الإنسان إلى صلاحه وإصلاحه بالأدوية والعقاقير المتعارفة عن أهل الصناعة والاشتغال فيه بعلم الطب والاشتغال به ويدخلونه جموعا ووحدانا وشيوخا وشبابا وبلاغا وصبيانا وحرما وولدانا تقيم المرضى الفقراء من الرجال والنساء لمداواتهم إلى حين برئهم وشفائهم ويصرف ما هو معين فيه للمداواة ويفرق على البعيد والقريب والأهل والغريب والقوي والضعيف والدني والشريف والحقير والغني والفقير والمأمور والأمير والأعمى والبصير ... [مجانية العلاج] غير اشتراط لعوض من الأعواض ولا تعريض بذلك ولا اعتراض بل لمحض فضل الله العظيم ... [.]

**[التدريس واقسام وأجنحة وعناصر البيمارستان]**

على أن تكون [قاعة الدراسة] المصطبة الكبرى التي بالبيمارستان المرقوم مرصدة لجلوس مدرس من الحكماء الأطباء عارفا بالطب وأوضاعه متبحرا في فضله لكثرة عمله واطلاعه عالمًا بأسباب الأمراض وعلاجها [الجهاز الطبي] ولجلوس المشتغلين بعلم الطب على اختلافه وتكون [الجهاز الإداري] المصطبة المقابلة لها مرصدة لجلوس المشتغلين والمباشرين لإدارة البيمارستان المرقوم وتكون [الصيدلية] القاعة التي على يمنة باب الدخول للبيمارستان المرقوم مرصدة لحفظ ما يفرق من حواصل البيمارستان المذكور من أشربة وأكحال وأدوية مفردة ومركبة ومعاجين وأدهان ودرياقات ومراهم وشيافات وغير ذلك وتكون [جناح مرضى العيون] القاعة المتوصل إليها من الباب الثالث مرصدة لإقامة الرمداء من الرجال الفقراء أو لمن يرى الناظر أقامته من المرضى ويكون [مخزن الأدوية] المخزن الكبير المتوصل إليه من الباب السادس مرصدا لحفظ الأعشاب وتكون [جناح الأمراض الباطنية] القاعة المتوصل إليها من الباب السابع برسم إقامة المرضى الفقراء الرجال المسهولين وتكون [قسم النساء] المصطبة الكبرى المتوصل إليها من الدهليز الذي بأوله باب المطبخ برسم إقامة المجروحات والمكسورات من النساء وتكون [مختبر تحضير الأدوية] القاعات الثلاث الباقيات من البيمارستان المذكور المتوصل إلى ذلك من الدهليز المتوصل منه إلى المطبخ المرصد لطبخ الأشربة وإلى المخزنين بجوار المرصدين لحفظ حواصل المطبخ [تابع قسم النساء] مرصدان برسم إقامة المريضات الفقيرات من النساء وعلو ذلك برسم إقامة من يخدمهن من النساء وباقي بيوت قاعة البيمارستان المرقوم لإقامة من يرى الناظر [قسم الطوارئ] إقامته بها من المرضى الفقراء الرجال والنساء وتكون [جناح الأمراض النفسية للرجال] القاعة المرصدة لإقامة المختلين من الرجال برسم إقامة من يرد إليها من المختلين الرجال وكذلك [جناح الأمراض النفسية للنساء] القاعة المجاورة لها فإنها مرصدة برسم المختلات من النساء وأذن مولانا السلطان المشار إليه أعلاه في الإنشاء على سطح بيوت المختلين من الرجال والنساء مساكن برسم القومة والخدام بالبيمارستان المرقوم برسم إقامة المرضى الفقراء الرجال دون النساء على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم وعلى الأطباء المرتبين بالبيمارستان المرقوم والكحالين والجرائحيين مباشرة المرضى بالبيمارستان الرجال والنساء مريضا بعد مريض بحيث يستوعبون جميع المرضى بالمباشرة في كل يوم بكرة وعشية وعلى كل من القومة والفراشين بالبيمارستان المرقوم أن يتاعهد المرضى

ويقوم بما يحتاج إليه من غسل ثيابه وتنظيف مكانه وإصلاح شأنه وحك رجليه والقيام بمصالحه والاهتمام بشرابه وغذاءه وترتيب المشموم على العادة بحسب ما تدعو الحاجة إليه ولا يشرك مريض مع مريض آخر في شراب ولا في غذاء ويتقي الله سبحانه وتعالى في خدمتهم ... **[نصوص خاصة بالمصاريف والرواتب ومستلزمات البيمارستان من أثاث وأدوية وطعام وشراب ومستلزمات تشغيل بما فيها مراوح خوص للمرضى لاستعمالها أيام الحر، لا داعٍ لذكرها]** وللناظر أن ينصب من الأطباء المسلمين الطبائعيين [الباطنية] والكحالين والجرائحيين بحسب ما تقتضيه الزيادة وحاجة المرضى وهو مخير في العدة وتقدير الجامكيات [الرواتب] بالترتيب في ذلك يباشرون المرضى والمختلين مجتمعين أو متناولين باتفاقهم على التناوب ويسألون عن أحوالهم وما يتجدد لكل منهم من زيادة مرض **[سجل متابعة حالة المرضى]** ويكتبون ما يصلح لكل مريض من شراب وغذا وغير ذلك في دستور ورق ليصرف على حكمه ويلتزمون المبيت في كل ليلة بالبيمارستان ويجلس الأطباء الكحالون لمداواة أعين الرمداء بالبيمارستان ومن يرد إليهم ويتلطفون بهم ... [خطوط الإظهار السفلية من وضعي]".

مما سبق يتضح لنا نظام تعليم الطب، والرعاية الصحية، التي وفرها الدين للمجتمع المسلم من خلال الوقف. كما يتضح أن تصميم المشافي، وتقسيماتها الإدارية والفنية، والتعليم الطبي ابتكار عربي إسلامي. فالتعليم الطبي الحديث لا يختلف عن تعليم الطب في بيمارستان قلاوون، وغيره من البيمارستانات، ولا في مدارس الطب الدمشقية الثلاث[٤٤]: الداخورية، والدنيسرية، واللبودية النجمية، ولا في باقي البيمارستانات في المدن العربية الأخرى. فتعليم الطب مورس بها جميعًا نظريًا وعمليًا. فالاختلاف بين الماضي والحاضر ليس بمبادئ ووسائل التعليم فهي واحدة، وإنما بالتقانات الحديثة والتقدم العلمي. والمتصفح لكتاب الزهراوي (٣٢٥-٤٠٤هـ/٩٣٦-١٠١٣م)، **التصريف لمَنْ عجز عن التأليف**، خاصة المقالة الثلاثون الخاصة بالجراحة، يجد أنه وضع الأسس العلمية للجراحة، حيث سجل فيه ابتكارات[٤٥] علمية غير مسبوقة وما زالت فاعلة. والإنجازات العربية الإسلامية في الطب أكبر من أن تحصر في بحث، وليست موضوع هذا البحث في كل الأحوال. وإنما المقصود هنا أن تمويل هذه الابتكارات والإنجازات العلمية كان وراءها الدين الإسلامي من خلال الوقف، كمصدرٍ لتمويل العلم على إطلاقه، ولتمويل الرعاية الصحية للمجتمع المسلم. ومن خلال كون الدين داعيًا ومشجعًا للعلم ونشره وتعميمه؛ ومحفزًا للأخذ بأسباب الأمراض والسماح بعلاجها، وعدم الاعتراض على أساليب العلاج أو تحريمها، ككشف الأطباء على النساء، أو اشتغال النساء بالطب.

## رابعًا: التنمية

الدين الإسلامي وفر جميع أسباب التنمية للمجتمع المسلم نظريًا وعمليًا. فالفقه الإسلامي أفرز منظومة أحكام خاصة بالتجارة والبيوع والعقود، وحقوق الارتفاق، وهذا يمثل الجانب النظري، فبدون قوانين وأحكام ناظمة لا يمكن أن تتم التنمية. أما الجانب العملي فنجده في: إحياء الأرض الموات (الإصلاح الزراعي)؛ وفي الوقف، الذي شكل وما يزال يشكل التنمية الدائمة والأبدية (المستدامة)؛ وكذلك في الدعوات المعاصرة لاستثمار أموال الزكاة.

### ٤/١- إحياء الأرض الموات:

إحياء الأرض الموات هو إصلاح الأراضي الميتة غير المستغلة، بالبناء، والزرع، واستغلال الموارد الطبيعية التي بها. فالإحياء تعزيز للعمران بإضافة عمران جديد له. فهو إذن مصدر من مصادر التنمية التي شرعها الفقه الإسلامي وافرد لها منظومة أحكام، أهمها أن الإحياء لا يتم إلا في أرض موات، وغير مملوكة لأحد. فالموات عند الشافعي[٤٦] ما لم يكن عامرًا، أو حريمًا لعامر، وإن اتصل بعامر. بمعنى أن يكون الموات مجاورًا لتجمعات سكنية مستقرة، كالمدن والقرى، أو متصلاً بظهيرها (أي متصل بالأراضي الزراعية المحيطة بالمدن او القرى). أما الإمام مالك[٤٧] فالإحياء عنده لا يكون إلا في الصحارى والبراري. وأما ما قرب من العمران فإحياؤه يجب أن يكون إقطاعًا من الإمام (الوالي). أما أبو حنيفة[٤٨] فالموات عنده ما بعد العامر من الأرض وما لم يبلغه ماء. وصفة الإحياء أي أحكامه مستمدة من العرف، وهذا ما أجمع عليه فقهاء المذاهب الأربعة مع بعض التباين في شروط الإحياء ذكرها الماوردي[٤٩] بالتفصيل؛ أما أدواته فهي:

- **الاقطاع**، ويكون من ولي الأمر، أي من الدولة وهدفه إصلاح الأرض الموات واستصلاحها بالبناء والزراعة.
- **الحمى**، وهو المنع من إحياء الأرض الموات إملاكًا، وانما تحمى أي تبقى الأرض الموات على وضعها سابلاً كالمراعي، وتكون منفعتها لكافة الناس.
- **الإرفاق**، أو الإرتفاق، هو إرتفاق الناس بمقاعد الأسواق، وأفنية الشوارع، وحريم الأمصار، ومنازل الأسفار.

ولكل أداة من أدوات الإحياء أحكامها وشروطها، وما يعنيني هنا، أن الإحياء مصدرًا من مصادر التنمية أنفرد به الدين الإسلامي عن غيره من النظم والأديان السابقة. وهو وسيلة عصرية لتوسعة رقعة الأراضي الزراعية لتوفير حاجة، ليس فقط دول محددة، بل العالم بأسره من الغذاء، من ناحية. ولاستغلال الموارد الطبيعية واستغلالها لصالح البشرية كما في البترول، ولتشغيل الأيدي العاملة من ناحية ثانية. أما المصدر الثاني للتنمية فهو الوقف.

بينت أن الأعيان الموقوفة من حيث وظيفتها نوعان: وقف (مباني) للاستعمال؛ ووقف (مباني وأراضي زراعية) للتمويل. وإن كلا الوقفين لعب دورًا مميزًا في التنمية الشاملة والدائمة في المجتمعات الحضرية، والريفية، في العالمين العربي والإسلامي. وسأعرض لشمولية وديمومة التنمية في كلا النوعين، وللمقترحات الخاصة بتفعيلها، وسأبدأ بوقف الاستعمال.

**٢/٤- دور وقف الاستعمال في التنمية:**

هذا الوقف عمل على تحقيق التنمية الشاملة، فهو يشمل (١٥) نوعًا من المباني الموقوفة التي يُشْتَرَطْ تواصل استعمالها الدائم؛ طبقًا لشروط الشارع وشروط الواقف، خاصة في الشروط التالية: **"حبس وسبل وأبد وسرمد وتصدق وحرم ... إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ... وأن يبدأ من ربع الوقف بعمارتها ومرمتها [الأولوية في صرف ربع الوقف للحفاظ على الأعيان الموقوفة] ... بما فيه بقاء رسمها ودوام منفعتها ... باقية على أصولها ... لا ينسخ حكمها ولا يندرس رسمها"**. وتنوع الاستعمال للمباني الموقوفة فرض بدوره مفهوم التنمية الشاملة والدائمة والتي تتلخص في الآتي: **التنمية الثقافية**، كما في وقف الجوامع والتكايا والمكتبات. **والتنمية التعليمية**، كما في وقف المدارس ودور القرآن ودور الحديث. **والتنمية الاجتماعية**، كما في المياتم والرباطات والزوايا. **والتنمية الصحية**، كما في البيمارستانات ومدارس الطب.

**دور وقف التمويل**

وقف التمويل هو العمود الفقري للوقف، هو عصب التنمية الشاملة والدائمة، ليس فقط في المجتمعات الحضرية (المدن) بل في الظهير (القرى الزراعية المحيطة بالمدن)، وفي المجتمعات الريفية. وذلك لأنه يمثل العنصر الحقيقي للتنمية الشاملة والدائمة وشمل الأتي: **التنمية الزراعية**، لأن جزءًا كبيرًا من وقف التمويل مستغلات (أراض زراعية)، كما في وقفية خاصكي سلطان، زوجة السلطان العثماني سليمان القانوني (٩٢٧-٩٧٤هـ/١٥٢٠-١٥٦٦م)، على العمارة العامرة (التكية أو المطبخ) في القدس سنة (٩٥٩هـ/١٥٥٢م)، التي شملت ٢٥ قرية. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن آلاف بل ربما عشرات آلاف من الوقفيات تتضمن وقف مستغلات؛ فلنا أن نتخيل حجم الأيدي العاملة التي كانت تشغل في الزراعة وما تتضمنه من تربية حيوانات، وصناعات غذائية.

**والتنمية الصناعية**، كما في وقف الصبانات والمعاصر.

**والتنمية الخدمية**، كما في وقف الحمامات والفنادق، والخانات، والقيسريات، والطواحين، وتعيين الأجهزة الإدارية والفنية لكل وقفية. فعدد العاملين[٥٠] في جهاز إدارة المدرسة الصرغمتشية التي وقفها الأمير المملوكي صرغتمش سنة (٧٥٦هـ/١٣٥٥م) (٧٨) موظفًا؛ وعدد العاملين في جهاز إدارة وقف العمارة العامرة ٤٨ موظفًا؛ وعدد العاملين في جهاز إدارة وقف مدرسة وجامع السلطان المملوكي الغوري (٩٠٦-٩٢٢هـ/١٥٠١-١٥١٦م) الذي وقفهما سنة (٩١١هـ/١٥٠٥م) (٦٥) موظفًا.

**والتنمية السياحية**، وهي عنصر تنموي معاصر لعب الوقف دورًا مميزًا في تفعيله كنتيجة للحفاظ المعماري على الأعيان الموقوفة، حيث حظي مفهوم الحفاظ على الأعيان الموقوفة، بالأولوية في صرف ربع الوقف.

وبالجملة فإن الوقف عمل على إحداث تنمية اقتصادية شاملة ودائمة، ما أحوجنا إلى استعادة دوره في حياتنا المعاصرة. فالتنمية المستدامة إذن هي اكتشاف وفعل إسلامي بامتياز عماده الوقف.

**٣/٤- أدوات تفعيل التنمية (الاستثمار) لتحقيق ديمومتها:**

اجتهد بعض الواقفين، والقضاة، والفقهاء، في تعزيز مصادر تمويل أوقافهم للحفاظ عليها وعلى أبديتها، بتنمية مصادر التمويل بالأمور التالية:

١- أن يضيف الواقف أوقافًا جديدة للوقف الأصلي، أو أن تضاف أوقافًا جديدة للوقف الأصلي خاصة إلى أوقاف المساجد، سواء من الواقف الأصلي أو من واقفين جدد.

٢- أن يشترى بفائض ربع الوقف عقارات جديدة تضاف إلى الوقف الأصلي، كما في وقفية السلطان الناصر محمد بن قلاوون على البيمارستان والمدرسة والجامع.

٣-ادخار فائض ربع الوقف، وهذا يشكل بند الاحتياط في الميزانية، ويعمل على تفعيل التنمية وعدم تعطيلها في حالة حدوث عجز في مصادر التمويل، كما في وقفية السلطان قايتباي.

٤- تعيين كاتب حسابات لضبط ميزانية الوقف من إيرادات ومصروفات.

٥- تعيين مراقب مالي في كل وقفية (شاهد أو شاد أو شد – هذه الألفاظ التي وردت في معظم وثائق الوقف بمعنى مراقب)، لتحقيق الرقابة المالية.

٦- الرقابة المالية على نظار الوقف من قبل ولاة الأمر والقضاة لإبقاء مصادر التمويل فاعلة في دعم التنمية وديمومتها.

٧- تحديد مدة الايجارة لأعيان وعقارات وقف التمويل بسنة، أو سنتين، أو (٣) سنوات، كحد أعلى، بأجرة المثل أو أعلى، وهذا يجعل موضوع الايجارات تنافسيًا فيتعزز ربع الوقف. أما إذا ارتأى القاضي أن مصلحة الوقف تقتضي مدة ايجار اطول، فقد تصل مدة الإيجارة إلى (٣٠) سنة.

٨- الحكر وهو أداة أو صيغة ابتكرها نظار الوقف، والقضاة، والفقهاء[٥١] للحفاظ على الأوقاف الخربة والمهدمة التي لا يسمح ريعها بعمارتها وترميمها وإعادة تأهيلها. ونظرًا لتعذر بيعها أو استبدالها شرعًا. فقد لجأ نظار الوقف إلى توظيف هذه التخريج الفقهي، لإعادة تأهيل الوقف المتهدم وتفعيل تنميته.

ويعني الحكر أن يبيع ناظر الوقف حق استئجار العقار الموقوف سواء كان أرضًا أو بناءً، بمبلغ يساوي قيمة العقار السوقية، ثم إيجار سنوي زهيد. فهذا العقد يعطي الحق للمستأجر باحتكار حق استئجار العقار مدى الحياة، كما يعطيه حق توريثه ووهبه. وهنا يتوجب لفت الانتباه إلى أن المحتكر لا يتملك العقار بل حق

استئجاره، ويبقى العقار وقفًا، وتدفع أجرته سنويًا، فيضمن ناظر الوقف الحفاظ على العقار الموقوف، إضافة إلى دخل سنوي يوظف في وقف الاستعمال. فتتفعل التنمية وتعزز ظاهرة الحفاظ. وهذا التخريج الفقهي ربما يعود إلى زمن المماليك، لأن ذكر الأحكار ورد كثيرًا في الوقفيات، وفي كتب الخطط، التي كتبت وألفت في فترة حكم المماليك. فتوظيف التنمية في ظاهرة الحفاظ المعماري يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، عدم تعارض التنمية مع الوقف، بل إنها توظف في خدمته.

٩- الخلو وهو استئجار[٥٢] عقارات الوقف مقابل قدر من المال يدفع لناظر الوقف للاستعانة به على تعمير الوقف وترميمه وإعادة تأهيله؛ ثم يدفع المستأجر، بعد تعمير العقار الموقوف، أجر ثابت لا يقل عن أجر المثل، لمدة غير محددة. ولا يحق لناظر الوقف تأجير الوقف لغير دافع الخلو ما دام يدفع إيجار المثل، وفي حالة فسخ الناظر لعقد الإيجار يحق لدافع الخلو استرداد خلوه، كما يحق لدافع الخلو حق بيع الخلو. فالخلو كتنمية شأنه شأن الحكر لا تتعارض مع الوقف، بل تتكامل معه، وغرضه وغايته تحقيق التنمية الدائمة.

١٠- عقد الإيجارتين وهو عقد[٥٣] إيجار دائم خاص بالعقارات الخربة المتهدمة والمحتاجة إلى ترميم إذا كان ريع الوقف غير كاف لتعميرها وترميمها وإعادة تأهيلها. فيتم تأجير العقار الخرب المتهدم بأجرة معجلة مساوية لقيمته الحقيقية لتعميره وإعادة تأهيله. ثم يؤجر بعد إعادة تأهيله بإجرة مؤجلة قيمتها قليلة تدفع سنويًا على أن يلتزم المستأجر بترميم الوقف المستأجر. وقد سن هذا التشريع في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني لتنظيم التصرف بأملاك الأوقاف، وضمان تعميرها والحفاظ عليها وديمومة تأهيلها. وهذا العقد يعطي حق انتقال عقد الايجار إلى ورثة المستأجر. فهو لا يختلف عن الحكر وغرضه وغايته تنمية الوقف والحفاظ عليه.

استنادًا إلى كل ما سبق؛ فإن التنمية هي العنصر الرئيس في عملية الحفاظ على الوقف لأن هدفها وغايتها إبقاء الوقف فاعلاً ودائمًا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. كما أن نهج وزارات الأوقاف الحالي في مجال التنمية لا يزال ملتزمًا بأحكام الشارع وشروط الواقف. ونأمل أن يُسْتَعَاد دور الوقف في التعليم والتنمية. كما نأمل أن يتم جمع أموال **الزكاة** واستثمارها لتنمية العالمين العربي والإسلامي. وفي رأيي أن أموال الزكاة التي قدرتها بـ ١٠٠ مليار دولار، كفيلة بأن ترتقي بالعالمين العربي والإسلامي إلى مصاف الدول الصناعية في عقدٍ من الزمان. وبالتنمية أصل إلى ختام هذا البحث الذي عرضت فيه لدور الدين في الحث على العلم والتعليم واستعمال التنمية كوسيلة لتشجيع العلم والتعليم. وأخلص إلى أن الدين هو المحفز الرئيس والأول للعلم والتعليم وللتنمية، وأنه لا تعارض بينهم. وأنه يتوجب علينا في العالمين العربي والإسلامي إظهار هذه الحقيقة وتفعيل حضورها.

## خاتمة

كرس هذا البحث لرسم العلاقة بين الدين والتعليم والتنمية، فعرض البحث لأهمية العلم في الإسلام مستشهدًا بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث من السنة النبوية، ثم بين البحث دور الدين في دعم العلم من خلال حثه المسلمين طلب العلم، وعلى إخراج الصدقات التطوعية وتشريعه للزكاة والوقف. ثم وضح البحث دور الصدقات التطوعية التي كرست لخدمة العلم والتعليم، فعرض لإنشاء بيت الحكمة في بغداد، ودار الحكمة في القاهرة، كما عرض لنماذج من مجالس العلم، ونوه بإنشاء المكتبات. ثم عرض البحث للزكاة، وبين أن تحديد صرفها للمستحقين الوارد ذكرهم في آية الزكاة لا يتعارض في تخصيص جزءًا من مصرف في سبيل الله للعلم والتعليم؛ كما بين البحث أن الرأي الفقهي المعاصر لا يمانع بل يؤيد ذلك، كما يدعوا إلى استثمار أموال الزكاة لتنمية المجتمعات الإسلامية بما فيها العلم والتعليم.

ثم عرض البحث لدور الوقف وبين دوره في دعم العلم والتعليم، فعرض البحث لأنواع المباني التعليمية التي أنشأها الوقف، كما عرض لتاريخ إنشاء المدارس. ثم ركز البحث على دور الوقف في إنشائها وتمويلها، وعرض لثلاثة نماذج للتعليم الذي أحدثه الوقف. الأول للتعليم العام، فعرض من خلال اقتباس مطول من وقفية المدرسة التنكزية بالقدس؛ بين فيه ماهية التعليم، والمنهج الدراسي، ومدة الدراسة، والعطل المدرسية، واعضاء هيئة التدريس وألقابهم ورتبهم. ثم عرض للنموذج الثاني من التعليم العام وهو الجامع الأزهر، فبين ماهية التعليم الأزهري، وعرض لتطوره حتى أصبح جامعة معاصرة. ثم عرض البحث للنموذج الأخير، وهو تعليم الطب، فبين ماهيته من خلال اقتباس مطول لوقفية البيمارستان المنصوري، وضح من خلالها أقسام واجنحة المستشفى، والية تدريس الطب، وبين أن مبادئ تدريس الطب ابتدأت في العالمين العربي والإسلامي. ثم عرض البحث للتنمية فبين دور وقف التمويل في التنمية الثقافية، والتعليمية، والاجتماعية، والصحية، والزراعية، والصناعية، والخدمية، والسياحية، أي للتنمية الاقتصادية الشاملة. كما عرض البحث لاجتهاد الواقفون، ونظار الوقف، والقضاة، والفقهاء في اكتشاف أدوات تفعيل التنمية لإدامتها، حرصا على ديمومة الوقف إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وخلص البحث إلى أن الدين هو المحفز الأول للعلم والتعليم والتنمية، وأنه لا يتعارض معهما لا شكلاً ولا موضوعًا.

## الهوامش:

(١) انظر: الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، ٥ أجزاء، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب العلم، رقم الحديث ٢٦٨٢.

(٢) حديث ضعيف، وسقته هنا كقولٍ مأثور لكثرة تداوله، ولبيان مكانة العلم في المجتمعات الإسلامية.

(٣) انظر: ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، (ت٢٧٣هـ/٨٨٦م)، **سنن ابن ماجة**، ٥ أجزاء، مكتبة أبو المعاطي، القاهرة، ج١/٨١.

(٤) انظر: مسلم، الإمام أبي الحسين، (٢٠٦-٢٦١هـ/ ٨٢١-٨٧٤م)، **صحيح مسلم**: تدقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، استنبول، رقم الحديث١٦٣١.

(٥) انظر: منتصر، عبد الحليم، (١٩٨٠)، **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**، دار المعارف، القاهرة، ص:٥٩.

(٦) انظر: المقريزي، أحمد (٧٦٦-٨٤٥هـ- ١٣٦٤-١٤٤١م)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، المعروف **بالخطط المقريزية**، جزءان، دار صادر، بدون تاريخ نشر، بيروت، ج٢/ ٣٦٣.- القلقشندي، أحمد بن علي (٨٢١هـ-١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ١٤ جزءًا، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، بيروت، ج٣/ ٤١٣.- منتصر، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٧) انظر: الزجاجي، ابي القاسم عبد الرحمن، (١٩٨٤م)، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، الكويت، ص: ٣٥-٤٣، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٣٦-٢٤٢.

(٨) انظر: المرجع السابق، ص: ١٩٧-٢٠٢.

(٩) انظر: التنوخي، المحسن بن علي، (١٣٩١هـ\١٩٧١م)، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ٨ أجزاء، تحقيق عبود الشالجي، لم تذكر دار النشر، ج١\٢٠، ٦٨-٣٠٣، ١١٤، ٨٩، ٧٤، ٣٠٨، ج٢/٨١، ج٣/١٢٥-١٢٧، ١٣٠-١٣١، ١٤٤-١٤٥، ٢٥٠-٢٥١، ج٧/٢٥٣.

(١٠) انظر: التوحيدي، أبو حيان، (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، **أخلاق الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد**، منشورات بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: ١٧٤-٢٧٣.

(١١) انظر: المرجع السابق، ص: ٢١-١٦٤.

(١٢) انظر: التوحيدي، أبو حيان، (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وشرح: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت وصيدا، بدون تاريخ نشر، ص: د-ت.

(١٣) انظر: التنوخي، سحنون، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **المدونة الكبرى**، ٤ أجزاء، دار الفكر للطباعة والتوزيع، بيروت، ج١/٢٠٨-٣٨٩.

(١٤) انظر: الشافعي، محمد، (ت ٢٠٤هـ-٨١٩م)، **الأم**، ٧ أجزاء وفهرست، اشراف محمد النجار، ط٢، دار المعرفة، ١٩٧٣م، بيروت، ج٢/٢-٩٤.

(١٥) انظر: العثيمين، محمد بن صالح، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، **مجموعة فتاوى العثيمين**، مج١٨/ كتاب أهل الزكاة.

(١٦) انظر: الشافعي، مرجع سابق، الأم ج٤/٥١-٦١.- التنوخي، سحنون، مرجع سابق: ج٤/٣٤١-٣٤٨.- الكاساني، علاء الدين، (٥٨٧هـ- ١١٩١م)، **بدائع الصنائع**، ٧ أجزاء، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ نشر، بيروت، ج٦/٢١٨-٢٢١.- ابن قدامة، موفق (٦٣٠هـ-١٢٣٢م)، **المغني والشرح الكبير**، ١٢ جزء، ١٤ مجلد، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتاب العربي، (١٤٠٠هـ-١٩٨٣م)، بيروت، ج٦/١٨٥-٢٤٥.- العابد، بديع، (١٤٣١هـ-٢٠١٠م)، **الحفاظ المعماري في الحضارة العربية الإسلامية**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، المغرب، ص: ٤٢.

(١٧) هذه العبارة وغيرها من العبارات الدالة على ديمومة الوقف توجد في كل كتب الوقف. انظر: العابد، **الحفاظ المعماري**، مرجع سابق، ص: ١٣٥-١٨٥، حيث تتضمن هذه الصفحات نصوص ثلاث كتب وقف، هي: وثيقة وقف الأمير تنكز، ووثيقة وقف الأمير قراقجا الحسني، ووثيقة وقف خاصكي سلطان.

(١٨) انظر: القاسمي، مجاهد (٢٠٠١م)، **الوقف – بحوث مختارة من ندوة مجمع الفقه الاسلامي بالهند**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: ١٩٨.- قحف، منذر، (٢٠٠٠م)، **الوقف الإسلامي– تطوره، إدارته، تنميته**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ص:١١٨.- الزحيلي، وهبة، (١٩٩٦م) **الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ص: ١٥٦.

(١٩) انظر: الشافعي، مرجع سابق، ج٤/٥٩-٦١.

(٢٠) انظر: المراجع في الهامش رقم: ١٦.

(٢١) انظر: المراجع في الهامش رقم ١٦.

(٢٢) انظر: أمين، محمد، **وثيقة وقف السلطان قايتباي**، بدون تاريخ نشر، ص:٣٥٣-٣٩٠.

(٢٣) انظر: العابد، بديع، **الحفاظ المعماري**، مرجع سابق، ص: ٦٠-٦٩. عيسى، أحمد (١٩٨١م)، **تاريخ البيمارستان في الإسلام**، دار الرائد العربي، بيروت، ص: ١٤٣-١٤٤.- الوقفيات المذكورة في الهامش رقم ١٧، ص: ١٣٥-١٨٥.- إبراهيم، عبد اللطيف (١٩٦٦م)، من الوثائق العربية، نصان جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش، **مجلة كلية الآداب**، مجلد ٢٨، الجزءان الاول والثاني، ص: ١٤٣- ٢١٠، القاهرة.

(٢٤) انظر: العابد، بديع، **الحفاظ المعماري**، مرجع سابق، ص:٥١

(٢٥) لمعرفة أوقاف المدارس، انظر: المقريزي، أحمد (٧٦٦-٨٤٥هـ- ١٣٦٤-١٤٤١م)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، المعروف **بالخطط المقريزية**، جزءان، دار صادر، بدون تاريخ نشر، بيروت، ج٢/٣٦٢-٤٠٥.- النعيمي، عبد القادر، (٩٧٨هـ-١٥٧٠م)، **الدارس في تاريخ المدارس**، جزءان، أعد فهارسه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، بيروت. ج١/٧-٥٠٠، ج٢/٣-٣٤٣.- مبارك، علي، (١٨٨٨–١٨٨٩م)، **الخطط التوفيقية**، ٧ أجزاء، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية في القاهرة سنة ١٩٦٩م، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٠م، القاهرة، ج٦/١-١٦٥.

(٢٦) انظر: المراجع السابقة.

(٢٧) انظر: مبارك، علي، مرجع سابق، ج٤/ ٩٩. عنان، محمد عبدالله، (١٣٧٨هـ/١٩٥٨م)، **الأزهر**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ص: ١٣٥.

(٢٨) انظر: مبارك، علي، مرجع سابق، ج٥/١٤٨.

(٢٩) انظر: المرجع السابق، ج٥/ ٢٩٠.

(٣٠) انظر: منتصر، عبد الحليم، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٣١) انظر: المقريزي، مرجع سابق، ج٢/٣٩٣

(٣٢) انظر: المرجع السابق.

(٣٣) انظر: عبد المهدي، عبد الجليل، (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، **المدارس في بيت المقدس ودورها في الحركة العلمية**، جزءان، مكتبة الأقصى، عمان-الأردن، ج١/١١-١١٣، ١٣٦-١٧٨.

(٣٤) انظر: العسلي، كامل، (١٩٨٣م) **وثائق مقدسية**، ٣ أجزاء، مطبعة التوفيق، عمان، الأردن. ج١/١٠٨-١٢١.

(٣٥) انظر: مبارك، علي، مرجع سابق، ج٤/٦٠-٦٤.- عنان، محمد، مرجع سابق، ص:١٣٢-١٣٣.

(٣٦) انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ج١٤/٣٦٤-٣٨٢.- عنان، محمد، مرجع سابق، ص: ١٣٢-١٣٣، ٢٧٣-٢٧٥.- عبد المهدي، مرجع سابق، ج١/١٣٦-١٧٨.

(٣٧) انظر: عنان، محمد، مرجع سابق، ص: ٢٥٢-٢٥٨.

(٣٨) انظر: مبارك، علي، مرجع سابق، ج٤/٥١-٦٤.- دراج، أحمد(١٩٦٣م)، **وثيقة وقف الأشرف برسباي**، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة. ص:٦.

(٣٩) انظر: عنان، محمد، مرجع سابق، ص: ٢٤٤.

(٤٠) انظر: المقريزي، مرجع سابق، ج٢/٣٧٩.- دراج، أحمد، مرجع سابق، ص:٣، ٥٣.

(٤١) انظر: عيسى، أحمد، مرجع سابق، ص:١٠.

(٤٢) انظر: المرجع السابق، ص: ٤٢-٤٣.

(٤٣) انظر: المرجع السابق، ص: ١٥٠-١٥٨.

(٤٤) انظر: النعيمي، عبد القادر، مرجع سابق، ج٢/١٠٠-١٠٨.

(٤٥) انظر: زكور، محمد ياسر، (٢٠٠٩)، **كتاب الزهراوي في الطب لعمل الجراحين**، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ص: ٢٠-٣٨.

(٤٦) انظر: الشافعي، مرجع سابق، ج٤/٤١.

(٤٧) انظر: التنوخي، سحنون، ج٤/٣٧٧.

(٤٨) انظر: الماوردي، علي (٤٥٠هـ-١٠٥٨م)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، المكتبة العالمية، ١٩٨٩م، بغداد، ص: ٢٧٦-٢٧٩.

(٤٩) انظر: المرجع السابق، ص: ٢٧٦-٣٦٤.

(٥٠) انظر: العابد، بديع، مرجع سابق، ص: ٦٢-٦٤.

(٥١) انظر: المهتدي، عبلة، (٢٠٠٤)، **أوقاف القدس**، دار مجدلاوي للنشر، عمان – الأردن، ص:١٨-١٩٢.

(٥٢) انظر: المرجع السابق، ١٩٦-١٩٧.- الزحيلي، وهبة، مرجع سابق، ص: ١٩٤-١٩٥

(٥٣) انظر: قحف، منذر، مرجع سابق، ص٢٥٠-٢٥٢.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# المستشرقون الفرنسيون وتحقيق التراث العربي الإسلامي
## ألفرد أُكتاف بل أنموذجًا

**مصطفى علوي**

أستاذ التاريخ الوسيط
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية
جامعة بشار – الجمهورية الجزائرية

### مُلَخَّصْ

يعتبر الاستشراق مدرسة من مدارس الغرب التي اهتمت بدراسة الثقافات الشرقية بشكل عام بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية، وقد اهتمت المدرسة الاستشراقية بمجالات مختلفة منها الفنون والعلوم والآداب وأبدت عنايتها على ترجمتها. ومن المؤلفات التي أثارت انتباه المفكرين والباحثين المعاصرين، كتاب "الاستشراق" الذي كتبه إدوارد سعيد (*Edward said*) سنة ١٩٧٨م باللغة الانجليزية ثم تُرجم إلى اللغة العربية. وبعد احتلال فرنسا لأقطار عربية وإسلامية زاد اهتمام المستشرقين الفرنسين بالتراث العربي الإسلامي، وكان من بينهم منهم ألفريد أكتاف بل (*Alfred Octave Bel*) الذي اهتم بدراسة التراث الجزائري والمغربي وذلك من خلال ما حققه من مخطوطات أو أعمال الترجمة، لكنه على ما يبدو وقع في أخطاء علمية قد تكون بقصد أو بغيره. لهذا سنتعرف على ألفريد أكتاف بل (*Alfred Octave Bel*) وأهم آثاره العلمية مع الوقوف عند الأخطاء التي وقع فيها حسب ما أورده المؤرخ المغربي الدكتور محمد حجي.

**بيانات المقال:**

تاريخ استلام البحث: ٢٧ أكتوبر ٢٠١٣
تاريخ قبـول النشـر: ٢ يناير ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

الاستشراق، التراث العربي، الاستعمار الأوربي، القرآن الكريم، التراث الجزائري

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

مصطفى علوي. "المستشرقون الفرنسيون وتحقيق التراث العربي الإسلامي: ألفرد أكتاف بل أنموذجًا".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٢٣-١٢٧.

### مُقَدِّمَةٌ

كان لسقوط غرناطة آخر معقل للمسلمين في الأندلس سنة ١٤٩٢م عواقب مختلفة، أهمها طرد المسلمين والعمل على تنصير المتبقين (الموريسكيون). ومع حلول القرن (١٢هـ / ١٨م) برز الفكر الاستشراقي الذي وجد التراث الذي خلفه المسلمون في الأندلس موضوع البحث والدراسة، وقد شجع الملك ألفونسو ملك قشتالة ميشيل سكوت ليقوم بالبحث في علوم وحضارة المسلمين، فجمع هذا الأخير طائفة من الرهبان بطليطلة، وأول ما شرعوا فيه ترجمة المؤلفات الإسلامية العربية إلى اللغات الأجنبية، ثم استنساخ نسخ منها وإرسالها إلى جامعة باريس.

كان القرن التاسع عشر الميلادي بداية ظهور الاستعمار الأوربي الحديث، ولتزويده (الاستعمار) بمعلومات عن المناطق المُراد احتلالها، أنشأ الغرب كليات لتدريس اللغات الشرقية وعمل على طبع كتب كثيرة، فكانت الجزائر أول دولة عربية ضحية الاحتلال الفرنسي سنة ١٨٣٠م، وكان من مظاهر الاستشراق الغربي ظهور مدارس مختلفة، منها المدرسة الفرنسية. اهتم المستشرقون الفرنسيون بالتراث العربي الإسلامي، وركزوا نشاطهم على تحقيق المخطوطات وحركة الترجمة، ودراسة الفنون وأعلام التراث، حارصين على تعلم اللغة العربية مستعينين بأهل اللسان العربي، وارتبطت حركة نشر النصوص بالجامعات والمعاهد العلمية، ويمكن حصر اسهامات المستشرقين في خدمة التراث في خمسة مجالات:[١]

(١) البحث عن المخطوطات، والرحلة إليها، وجمعها، ونقلها، وحفظها، وصيانتها.

(٢) فهرسة المخطوطات، وتوثيقها وضبطها وراقيًا (وعائيًا أو بيلوجرافيًا)، وربما تكشيفها وتلخيصها.

(٣) تحقيق كتب التراث.

(٤) الدراسات حول التراث، مع العناية بالمعاجم.

(٥) ترجمة التراث إلى اللغات الأوربية.

## ١ـ مفهوم الاستشراق (L'orientalisme)

قد يصعب على شخص ما فهم مصطلح [الاستشراق]، ولا يتضح له ذلك إلا بعد تناوله من الناحيتين اللغوية من خلال البحث عنه في المعاجم والقواميس العربية والأجنبية، ثم التطرق إليه من الناحية الاصطلاحية.

**١/١- لغة:**

ورد في المعجم الوسيط شَرِقَ المكان – شَرْقاً أي أشرقت عليه الشمس[٢] والاستشراق في اللغة مشتق من كلمة جهة شروق الشمس، وشرَّق أخذ في ناحية الشرق. والسين في كلمة الاستشراق يفيد طلب دراسة ما في الشرق.[٣] وجاء في قاموس( Petit Larousse)، أن المُستشرق (L'orientaliste) هو الشخص الذي يشارك في دراسة اللغات والحضارات الشرقية[٤] بما في ذلك تراث الحضارة العربية الإسلامية والأسيوية على العموم.

**٢/١- اصطلاحًا:**

"الاستشراق" هو علم يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضارتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم.[٥] والاستشراق بمفهومه الواسع هو الدراسة التي تعني بالعالم الشرقي مصطلح الاستشراق، وأطلق على الغربيين الذين يقومون بتلك الدراسات بالمستشرقين (Les orientalistes). وهناك مفهوم خاص ويعني الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط من حيث لغته وآدابه وتاريخه وتشريعاته وحضارته بشكل عام، ويطلق على الذين يقومون بتلك الدراسات بالمستعربين[٦]

## ٢ـ دوافع الاستشراق

حاول المستشرق إدوارد سعيد تبرير دوافع الاستشراق بقوله: [والاستشراق كدائرة في الفكر والخبرة يشير بالطبع إلى العديد من الميادين المتقاطعة، أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوربا وآسيا، وهي علاقة تمتد في (٤٠٠٠) سنة من التاريخ، وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات الشرقية والتراث، وثالثها الافتراضات الإيديولوجية، والصور، والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها «الشرق» مهمّة بصورة راهنة وملحّة بالمعنى السياسي. القاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق هو الخط الفاصل بين «الشرق» و«الغرب»][٧]، لكن في الواقع دوافع الاستشراق كثيرة ومتنوعة ومنها:

**١/٢- الدافع الديني:**

بدأ الاستشراق بالرهبان وكان التنصيري الهدف الذي لم يتناسوه في دراستهم العلمية وعمل المستشرقون على التشكيك في التراث العربي الإسلامي وكل ما يتصل بالإسلام من علم وأدب وتراث.[٨]

**٢/٢- الدافع الاستعماري والسياسي:**

لم تيأس الدول الغربية الاستعمارية من العودة إلى احتلال البلاد العربية والإسلامية بعد انتهاء الحروب الصليبية، لهذا ركزت جهدها على دراسة تراث هذه البلاد لتتعرف على مواطن القوة والضعف لتغتنموها قصد الوصول إلى أغراضها المُسطرة، مما أدى إلى نجاح الحركة الاستعمارية الأوربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي وذلك باستيلاء الاستعمار عسكريًا وسياسيًا على البلاد العربية والإسلامية[٩]، وهذا ما شجَّع الاستعمار على الاستشراق لإضعاف المقاومة الوطنية في إفريقيا وآسيا والعالم العربي والإسلامي. كما سهرت حكومات الدول الغربية الاستعمارية على تأسيس مؤسسات استشراقية وتشجيعها، خاصة بعد موجة التحرر التي اجتاحت شعوب إفريقيا وآسيا بعد الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥م والتي مست كذلك العالم العربي والإسلامي.

**٣/٢- الدافع الاقتصادي:**

يُعَدّ هذا العامل من العوامل الهامة في تنشيط الاستشراق، رغبة في الحصول على الموارد الطبيعية والاستيلاء على الأسواق الخارجية[١٠] لتصريف فائض الإنتاج، وإضعاف القوة الاقتصادية للمناطق الخاضعة للاستعمار الأوربي الحديث.

**٤/٢- الدافع العلمي:**

ومن المستشرقين نفر قليل أقبلوا على الاستشراق بدافع حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، وكانوا هؤلاء أقل من غيرهم خطأً في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يحرفوا الحقائق، فكانت أبحاثهم أقرب إلى الصواب، بل نجد منهم مَنْ اهتدى إلى الإسلام.[١١]

## ٣ـ وسائل الاستشراق

لم يترك المستشرقون وسيلة لنشر أفكارهم وبث آرائهم إلا وسلوكها ومنها:[١٢]

أ- تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام والقرآن والنبي محمد (ﷺ) وتزيِّف الحقائق وذلك بالتحريف المعتمد في نقل النصوص.

ب- إصدار المجلاّت الخاصة شملت بحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه.

ج- إرساليات التنصير إلى العالم الإسلامي وادعاءها نشر أعمال إنسانية في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس وغيرها من المرافق الهامة والحساسة في المجتمع.

د- إلقاء المحاضرات في الجامعات العربية والإسلامية والجمعيات العلمية.

هـ- كتابة مقالات في صحفهم المحلية في البلاد العربية والإسلامية.

و- عقد المؤتمرات لبحوث عامة في الظاهر وإحكاما لخططهم في الباطن.

ز- إنشاء موسوعة «دائرة المعارف الإسلامية»، التي صدرت بعدة لغات منها اللغة العربية.

ح- إنشاء الجمعيات ومنها جمعية المستشرقين الفرنسيين التي أصدرت «المجلة الآسيوية»، وجمعية المستشرقين الانجليز التي أصدرت «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية»، وجمعية المستشرقين الأمريكيين التي أصدرت «مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية»[١٣]، وقد جلبت هذه الجمعيات الدعم المادي والمعنوي لتقوية الاستشراق واستمراره.

ومن بين الشخصيات الاستشراقية الفرنسية التي مارست هذه الوسائل واهتمت بالتراث العربي الإسلامي، ألفريد أوكتاف بل (Alfred Octave Bel).

## ٤ـ التعريف بشخصية ألفريد أوكتاف بل

ألفريد أكتاف بل (Alfred Octave Bel) (١٨٧٣ – ١٩٤٥)، وُلد في مدينة سلان لي بان (Salins- Les-bains)[١٤] شرق فرنسا في ١٤ مايو ١٨٧٣ ودرس بها إلى أن حصل على البكالوريا العلمية في سن السابعة عشرة، وبدأ يشتغل في التعليم في بلده، لكن سرعان ما انتقل إلى الجزائر.[١٥] ولم يكاد يُنه العقد الثاني من عمره حتى عمل معيدا بإعدادية البليدة، ثم انتقل إلى ثانوية وهران وبقي فيها خمس سنوات.[١٦] وفي الوقت نفسه بدأ يتعلم اللغة العربية في مجال الترجمة في المدرسة العليا للآداب في الجزائر التي كان يشرف على إدارتها المستشرق روني باسي (René Basset) وفي سن الأربعة والعشرين من عمره حصل على بروفي اللغة العربية، وأصبح مدرسًا في ثانوية الجزائر أين تعرف على عدد من المستشرقين منهم ديستان (Destaing) ودوتي (Doutté) وهكذا بعد سنتين حصل على دبلوم اللغة العربية في الترجمة، ثم دبلوم الدراسات العليا في التاريخ والجغرافيا.[١٧]

وهكذا أصبح ألفريد بل يعمل في الجزائر إلى جانب طاقم من المستشرقين المهتمين بالدراسات الإسلامية العربية العامة والبحوث أمثال روني باسي (René Basset)، وإبنيه أندري باسي ( André Basset)، وهنري باسي (Henri Basset)، وإيميل لاووست (Emile Laoust)، ووليام مارسي (William Marçais)[١٨] حتى أصبح مديرًا لمدرسة تلمسان[١٩] بعدما أولى اهتمامًا كبيرًا بالدراسات الإسلامية وشمال إفريقيا.

في مارس ١٩١٤، استدعى المقيم العام الجنرال ليوتي (Lyauty) ألفريد بل إلى المغرب بعدما قرأ له مقالاته عن مدارس الجزائر[٢٠] وسماه مندوبا لإدارة الكتابة العامة (الإدارة الفرنسية) فيما سُمي آنذاك بلجنة تحسين التعليم بالقروين أو مجلس العلماء التحسيني للقروين الذي أُحتفل بتدشينه في ١٧ مايو ١٩١٤ في فاس، ثم كثف ألفريد اتصالاته بعلمائها وأدباءها وصنّاعها وحرفيّها وإطلع على مآثرها ونقوشها وتُحفها ومخطوطاتها قبل أن يرحل إلى تلمسان مثقلاً بالوثائق والمستنسخات حيث أخذ يحرر ويؤلف ويترجم[٢١]، توفي ألفريد أوكتاف بل سنة ١٩٤٥ تاركًا أعمالاً كثيرة من خلال ما ترجمه أو ألفه من كتب.

## ٥ـ آثار ألفريد أوكتاف بل

قام ألفريد بل بالبحث في الأنشودة الغازية ومقارنتها بأساطير الغرب وقصة بني هلال (مستخرج من المجلة الآسيوية ١٩٠٣)، ونشر بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد لأبي زكريا يحي بن خلدون متنا وترجمة وتعليقا في جزأين، وعلق على كتاب الدرر السنية (مؤتمر المستشرقين ١٩٠٥)، ونصوص عربية من طنجة، (المجلة الآسيوية ١٩١٢)، ومدينة الزهراء ١٩١٣، وشغل الصوف في تلمسان( الجزائر ١٩١٣) [٢٢] والتنقيب في موقع جامع أغادير في تلمسان (١٩١٠-١٩١١)[٢٣]، والإسلام في بلاد البربر(مجلة تاريخ الأديان ١٩١٧)، وقصة ولى مسلم يعيش في مكناس، وثلاث أوان لوزن إحسان الفطر(نشرة الآثار ١٩١٧)، والكتابات العربية في فاس (المجلة الآسيوية ١٩١٧ - ١٩١٨- ١٩١٩)، وكتابات عربية في فاس (١٩١٧ – ١٩١٨)، وتاريخ بني مرين(١٩١٨) وبني سنوس وجوامعهم (نشرة الآثار ١٩١٨).[٢٤]

وعاون محمد بن شنب في مقدمة ابن الآبار بالنص العربي وترجمته إلى اللغة الفرنسية، مع وضع بيبلوغرافيا للتراجم المذكورة،[٢٥] وصناعة الخزف في فاس (باريس – الجزائر ١٩١٨)، وزهرة الآس في بناء مدينة فاس، لأبي الحسن علي الجزنائي متنا وترجمة (الجزائر ١٩٢٢)، وسيدي بومدين وأستاذه الدقاق (منوعات رينه باسه ١٩٢٥)[٢٦] والإسلام الصوفي[٢٧]، وقصة الفن الإسلامي، ونظرة في الإسلام عند قبائل البربر (باريس ١٩٢٨)[٢٨]، ووثائق حديثة عن تاريخ الموحدين[٢٩]، ولدراسة الدرهم على الموحدين (هسبيريس ١٩٣٣)، والتصوف في المغرب الإسلامي(حوليات معهد الدراسات الإستشراقية ١٩٣٤ - ١٩٣٥)، ونبذ عن كتاب القبور والحبوس، والعنصرة (منوعات جودوفرا – ديمومبين ١٩٣٦)، وصناعات العرب والهود التقليدية في شمالي أفريقيا، وأوائل الأمراء المروانيين والإسلام (منوعات جوتيه ١٩٣٧)، ومد النبي (ﷺ)[٣٠]، وفهرس الكتب العربية في مكتبة جامع القرويين في مدينة فاس (فاس ١٩١٨) ومن (١٨٧٣) إلى (١٩٤٥) بالعربية والفرنسية (فاس ١٩٤٥)[٣١] بالإضافة إلى ما ساهم به في دائرة المعارف الإسلامية.

## ٦ـ أخطاء ألفريد أوكتاف بل العلمية وفي الترجمة

تُعَدّ المدرسة الاستشراقية الفرنسية من أهم مدارس الاستشراق في أوربا، نظرًا لجهودها البارزة في مجال ترجمة القرآن الكريم، حيث أتقن الكثير من روادها اللغة العربية، فحققوا المخطوطات القديمة ونظموا الفهارس والجداول والدراسات الأدبية والتاريخية في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي.[٣٢] ومن الأخطاء العلمية التي وقع فيها ألفريد بل في مقدمة « بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد» ليحي بن خلدون، عندما قال: أول من عثر على هذا المخطوط هو أحد

الخمسة التي اعتمد عليها في مكتبة مدينة الجزائر الأب بارجيس سنة ١٨٤١، فأعلن نبأ في المجلة الآسيوية ونسبه إلى ابن خلدون صاحب المقدمة، لكن المستشرق دي سلان (de Slane) صحح هذا الخطأ ورده إلى يحي ابن خلدون أخي عبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة[٣٣] وقد تكون لأفريد بل أخطاء علمية على غرار ما صححه المستشرق دي سلان.

أورد الدكتور محمد حجي أخطاءً علمية في أعمال ألفريد بل، منها» زهرة الآس في بناء مدينة فاس» لعلي الجزنائي الفاسي، نشره ألفريد بل النص العربي في « مطبعة كاربونيل» في الجزائر سنة ١٩٢٢، في (٨٦) صفحة، وترجمه إلى اللغة الفرنسية ونشر الترجمة في المطبعة نفسها سنة ١٩٢٣ في (١٩٨) صفحة بعنوان ( La fleur du myrte) ومن الملاحظات التي ذكرها الدكتور محمد حجي:[٣٤]

(١) الكتاب من مجموعة الكتب التي ألفت في العصر المريني للتعريف في مدينة فاس، وكانت نسخ «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» نادرة لم يتمكن المستشرقون في الجزائر من الاطلاع عليها وترجمتها، لكن عثور ألفريد بل عليها في خزانة القاضي محمد العبادي بفاس يُعَدّ اكتشافًا مهمًا.

(٢) استنسخ ألفريد بل من مخطوطة العبادي نسخة لنفسه، ولم يكلف نفسه عناء مقابلتها بالأصل، وإنما كلف بذلك صديقين له من علماء القرويين على حد تعبيره ولم يزد عند قراءته النص العربي للترجمة على التنبيه في تعليقات قصيرة وقليلة جدًا على اختلاف بعض الكلمات أو الجمل التي لم يرجع إلى المعاجم للتأكد منها.

(٣) تبين فيما بعد أن نص «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» الذي نشره ألفريد مصحّفا، ولكنه أيضًا ناقص ومبتور، وكأنه مختصر للكتاب الأصلي.

(٤) كتب ألفريد بل مقدمة مطولة للترجمة الفرنسية لـ «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» حاول فيها أن يلقي الضوء على المؤلف الجزنائي في غيبة أخباره عند أصحاب كتب التراجم عن أصله ونشأته ودراسته وصلته بفاس ومصادر كتابه وأسلوبه.

ويواصل الدكتور محمد حجي في كشف الأخطاء في الترجمة من حيث مدى سلامة الأسلوب بإعطاء أمثلة منها:[٣٥]

١- في صفحة (٥) من النص العربي: « فسلِموا من شقرة الروم...وغلظ الترك... ودمائة أهل الصين»، فحرفت هذه الصفحات عنده إلى « شغرة... وغلط... ودماهة» وترجمها كذلك مصحفة هكذا:

Méchanceté des Grecs…grossièreté des turcs…laideur des Chinois

٢- في صفحة (١٣) من النص العربي: «فظهر له أن الهوام تكثر فيه زمن القيظ»، فكتبت العبارة مصحفة في نسخة ألفريد بل: «فظهر له أن الهدام تكثر فيه زمن الفيض» وترجمها كذلك:

Les ravages seraient considérables au moment des grandes pluies

وبعدها صحفت عند كلمة «المطر» في عبارة الجزنائي فكتب «القطر»

٣- في صفحة (١٧) أُلحقت – خطأ- ياء الإضافة بكلمة « كتاب» في نسخة ألفريد بل فقرأ: «ومن أراد الوقوف على أكثر من هذا فليطالع كتابي «المُستفاد في ذكر الصالحين من العباد» وترجمه منسوبا للجزنائي.

٤- كان الشعر أسوأ حظًا من النثر في الترجمة عند ألفريد بل، وقد اختلط عليه بالنثر في كثير من الأبيات الشعرية، كما حدث في بيتي أبي علي البصير المشهورين اللذين ختم بهما الجزنائي كتابه، وانضم إلى ذلك تصحيف، فصرنا نقرأ عنده مشكولا بالعربية ومترجما ترجمة حرفية:

| | |
|---|---|
| لَعمرُ أبيك ما نَسَب العُلا | إلي كرمُ وفي الدنيا كريم |
| ولكنَّ البلاد إذا اقشعَّرت | وطوح نبتها رعي الهشيم |

بدلاً من:

| | |
|---|---|
| لعمر أبيك ما نُسب المعلى | إلي كرم وفي الدنيا كريمُ |
| ولكنَّ البلاد إذا اقشعَّرت | وصوَّح نبتُها رُعي الهشم |

ويمكن أن تنطبق ملاحظات الدكتور محمد حجي من أخطاء على ترجمة ألفريد بل لكتاب «بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد».

## خاتمة:

خلاصة القول: أن المستشرقين بشكل عام والفرنسيين أمثال ألفريد بل (Alfred Octave Bel) بشكل خاص ساهموا مساهمة كبيرة من خلال ما حققوه من مخطوطات وما ألفوه وترجموه إلى لغات متعددة عن التراث العربي الإسلامي، مما ساعد على انتشاره عبر العالم، لكن هذا لا ينفي وجود أخطاء كثيرة علمية سواء بقصد أو بجهل اتجاه دراسة التراث العربي الإسلامي، منها الترجمة الخاطئة له التي صفحت محتواه، ونوع المنهج الذي سلكوه في دراستهم التي غالبًا ما تميزت بالذاتية، وهذا ما يكون قد وقع فيه أيضًا المستشرق الفرنسي ألفريد أوكتاف بل (Alfred Octave Bel) أثناء دراسته للتراث الجزائري والمغاربي.

## الهَوامِش:

(١) علي بن إبراهيم النملة، **إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي**، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٢٣، ٢٤.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، ص ٥٢٦.

(٣) فاروق عمر فوزي، **الاستشراق والتاريخ الاسلامي**، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ١٩٩٨، الطبعة الأولى، ص ٢٩، ٣٠.

*(4) Petit Larousse, librairie Larousse, paris,1962 ,p 729.*

(٥) فاروق عمر فوزي، المرجع السابق، ص٣٠.

(٦) مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون**، دار الورّاق للنشر والتوزيع، ص٢٠ - ٢٥.

(٧) إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٣٤.

(٨) مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون**، دار الورّاق للنشر والتوزيع، ص٢٠ - ٢١.

(٩) نفسه، ص ٢١ - ٢٣.

(١٠) نفسه، ص ٢٣. يُنظر كذلك: عبد الرحمن عميرة، **الإسلام بين أحقاد التبشير وظلال الاستشراق**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص ٩٧.

(١١) مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون**، دار الورّاق للنشر والتوزيع، ص ٢٤ - ٢٥.

(١٢) نفسه، ص ٣٣ - ٣٨.

(١٣) الموسوعة العربية العالمية.

*(14) Georges Marçais, Alfred bel(1873-1745),Revue Africaine, vol 89, 1945,p 103*

(١٥) محمد حجي، دراسات المستشرق ألفريد بيل *Alfred bel* المتعلقة بالمغرب، **المغرب في الدراسات الاستشراقية**، مراكش ١٩٩٣، ص ١٢٩. أنظر كذلك:
*Georges Marçais, ibid,p 103*

(١٦) محمد حجي، المرجع السابق، ص ١٢٩. أنظر كذلك:
*Georges Marçais, ibid,p 104*

(١٧) محمد حجي، المرجع السابق، ص ١٢٩، ١٣٠.

(١٨) نفسه، ص ١٣٠.

(١٩) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٢، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢، ١٩٦٨، ص٧.

*(20) Georges Marçais, ibid,p 103.*

(٢١) محمد حجي، المرجع السابق، ص١٣٠.

(٢٢) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف، ص ٢٤٦،٢٤٧.

*(23) Alfred Bel, fouille faites sur l'emplacement de l'ancienne mosquée d'agadir(Tlemcen) 1910-1911, Revue Africaine, vol 57, 1913,pp 27-47.*

(٢٤) نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

*(25) Alfred Bel, M.Ben cheneb, la préface D'IBN EL-ABBAR, Revue Africaine, vol 59,1918, pp 309 -335*

(٢٦) نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

*(27) Alfred Bel, L'ISLAM MYSTIQUE,Revue Africaine, vol 69, 1928,pp 65-111.*

(٢٨) نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

*(29) Alfred Bel ,DOCUMENTS RECENTS SUR L'HISTOIRE DES ALMOHADES, Revue Africaine, vol 71, 1930,pp 112-128.*

(٣٠) نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٣١) نفسه، ص ١٦٠.

(٣٢) زلاقي ابراهيم، **الاستشراق وترجمة القرآن الكريم**، رسالة ماجستير في النقد الأدبي، جامعة بشار، الجزائر، ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ص ٧٦.

(٣٣) نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٣٤) محمد حجي، المرجع السابق، ص ١٣٢ ، ١٣٣.

(٣٥) نفسه، ص ١٣٤ ، ١٣٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# الوظائف السياسية للموالي في الدولة الأموية
## (٤١ – ١٣٢هـ/ ٦٦١ – ٧٤٩م)

**رماش إبراهيم**
باحث دكتوراه تاريخ إسلامي
أستاذ التعليم الثانوي
أم البواقي – الجمهورية الجزائرية

**مُلَخّصْ**
تحاول هذه الدراسة البرهنة على أن الموالي والعجم كانت لهم مشاركة فاعلة في بعض وظائف الدولة الأموية الحساسة كالحُجاب والحُراس والكُتاب والخاتم. وأن ما قيل بأن هناك تهميشًا وإقصاء وحجرًا وظيفيًا عليهم، لاحتقار وتعالي بني أمية والحذر منهم، لا أساس له من الصحة، لأن الدراسة التاريخية تثبت أنهم وصلوا إلى مناصب هامة ومتنوعة في الدولة الأموية، وأنهم كانوا مقربين لا مبعدين، وحظوا بمكانة كبيرة لدى خلفائها، وأولوهم ثقة لم يسبق أن أعطوها لأناس من العرب.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ٢٨ فبراير ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ أبريل ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**
الموالي والعجم، العصر الأموي، الحجابة والحراسة، ديوان الرسائل، خاتم الخليفة

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
رماش إبراهيم. "الوظائف السياسية للموالي في الدولة الأموية (٤١ – ١٣٢هـ/ ٦٦١ – ٧٤٩م)".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٢٨ – ١٣٧.

## مُقَدِّمَةٌ

شهدت الدولة الأموية أكبر اتساعًا وامتدادًا لها، وخرجت عن بساطتها بعد أن ضمت أمصارًا كثيرة ذات حضارات وثقافات مختلفة، هذا ما دفع بخلفاء وأمراء بني أمية إلى التدرَّج في مظاهر السلطان والانفتاح أكثر على الرعية والتقرب من فئاتهم الاجتماعية المختلفة مع الاقتباس من أنظمة شعوب الأراضي المفتوحة، مما أدى إلى بروز التأثير العميق في كيان الدولة الأموية من قبل طبقة الموالي خاصة على مقاليد السلطة الأموية، بفضل إسهاماتهم في تعريب الدواوين وتولي مناصب حساسة في هرم السلطة كالإشراف على أسرار الخليفة وأمنه وسلامته، وبالتالي إدخال الكثير من التقاليد الفارسية إلى قصور الخلفاء وولاتهم. انطلاقًا من هذا الدور البارز، كان اختياري لموضوع "الوظائف السياسية للموالي في العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/ ٦٦١-٧٤٩م)" والهدف من ذلك هو إبراز المشاركة الايجابية للموالي في بعض المناصب الهامة في الدولة الأموية، ومن أجل دحض تلك الروايات التي تسيء للأمويين بأنهم كانوا أكثر تعصبًا للعنصر العربي ومقصين لغير العربي، رغم أن الكل ساهم من حيث موقعه ومكانته الاجتماعية في ترسيخ معالم الحضارة الأموية في شتى مجالاتها.

والموالي هم إحدى شرائح المجتمع الإسلامي في الدولة الأموية، أو المسلمين من غير العرب الذين دخلوا تحت لواء الدولة واعتنقوا الدين الإسلامي، وهم في الأصل أقوام من أعراق مختلفة اغلبهم فرس وروم وأحباش وأقوام أخرى. شكلت تلك الشريحة جزءًا مهمًا من أجزاء السلطة الأموية، وشاركت في بناء أُسسها على جميع الأصعدة نتيجة لمعرفتهم بالقراءة والكتابة ولخبرتهم في الشؤون الإدارية. والإشكالية التي تطرح نفسها؛ إلى أي مدى كانت هناك حواجز على الموالي للوصول إلى بعض الوظائف السياسية في الدولة الأموية؟ وما هي هذه المناصب الحساسة التي تولوها؟ وكيف تعاملوا معها؟. وقد اعتمدت المنهج التاريخي تارة، والاستقراء طورًا في استقراء النصوص والآراء والاستنتاجات المهمة والمقارنة بين الأفكار والآراء والنتائج. والحق أن الدولة الأموية استطاعت أن تدمج طبقة الموالي في كيانها السياسي وأن تشركهم في المشورة واتخاذ القرار وتُدْخِلهم إلى دار الخلافة قصد الاستفادة من خصوصياتهم الثقافية والحضارية،

وصولاً إلى تكوين مجتمعًا متفتحًا على الثقافات والحضارات المحيطة به، متفاعلاً متعاونًا، فيما بين عناصره، وأكثر تماسكًا واستقرارًا.

## أولاً: موقف السلطة الأموية من الموالي

يصور عدد من الباحثين، خاصةً المستشرقين المتربصين بالأمة العربية الإسلامية، من أمثال فان فلوتن، ومَنْ سار على نهجهم من المؤرخين العرب، ومَنْ نقل عنهم أن بني أمية كانوا متعصبين ضد الموالي، وأنهم استغلوهم واضطهدوهم واحتقروهم، وأبعدوهم عن السلطة وكل ماله علاقة بذلك سواء على المستوى السياسي أو باقي المستويات الإدارية الأخرى، وأن مكانتهم كانت أقرب ما تكون إلى حياة ذل وهوان.[١] وأن عملهم اقتصر على الصناعات والمهن اليدوية التي كانت محل احتقار الارستقراطية القبلية العربية في زمن الأمويين، وأرجعت هذه الدراسات أسباب إبعادهم عن ممارسة بعض المهام السياسية بالدرجة الأولى إلى النظرة المتعالية للعرب وبالدرجة الثانية إلى التخوف منهم، لاسيما وأن أعدادهم بعد الفتوحات الأموية فاق أعداد العرب.

لكن الاستقراء التاريخي لأمهات المصادر الإسلامية تثبت عكس ذلك، إذ تؤكد أن الموالي كانت لهم مشاركة سياسية فاعلة في أدق أجهزة الدولة الأموية المختلفة من حارس الخليفة إلى الولاية على الأمصار، وأن ما قيل من أن هناك تهميشًا وظيفيًا وإقصاءً لهم، لا أساس له في الواقع التاريخي، ذلك الواقع الذي أثبت أنهم وصلوا إلى مناصب عُليا في الدولة الأموية عز على الكثير من العرب الوصول إليها وحظوا بمكانة كبيرة لدى خلفاء بني أمية، وأولوهم ثقة لم يسبق أن أعطوها لأناس من العرب فقربوهم إلى قصورهم وولوهم تربية وتأديب أولادهم وتعليمهم أمور دينهم ودنياهم.[٢] وبذلك أكدت الدراسات الإسلامية المنصفة لبني أمية هذه الحقيقة خلافًا لما ذهبت إليه الدراسات الأخرى الحاقدة على الأسرة الأموية بصفة خاصة والعرب بصفة عامة، منطلقة من تأويلات أطلقت دون الاستناد إلى دليل علمي، أو الاعتماد على روايات مَنْ عايشوا الفترة.

ليس من الخطأ أن نحكم على بني أمية خلفاءً كانوا أم ولاة وأمراء أنهم ميزوا بين الرعية ومارسوا الإقصاء لغير العرب، بل إنهم بذلوا جهودًا جبارة ومتواصلة لتكريس الولاء للدولة فوق كل ولاء قبلي أو غير قبلي[٣]، تجنبًا للصراعات السياسية والاجتماعية التي هم في غنى عنها، ويتضح ذلك من خلال استقرائنا لكثير من خطب الخلفاء السياسية. فأول خطبة لمعاوية لأهل الكوفة قال فيها: «يا أهل الكوفة، أتراني، قاتلتُكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون، ولكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون...»[٤]، وحتى في الخصومات بين معاوية وأصحابه وابن عباس والموالين لعلي لم يشير إلى إقصاء أي طرف بما في ذلك الموالي،[٥] وبعد أن دخل رهط من الأنصار على معاوية، خاطبهم قائلاً: «يا معشر الأنصار، قريش خير لكم منكم لهم، فإن يكن ذلك لقتلَى أُحد، فقد نِلتم يوم بدر، وإن تكن للأثرة، فو اللّه ما جعلتم إلى صلتكم سبيلاً: خذلتم عثمان يوم الدار، وقتلتم أنصاره يوم الجمل، وصليتم بالأمر يوم صفين »[٦]. وفي كل خطب معاوية لم يشر فيها إلى إقصاء الموالي من بعض المناصب في الدولة الأموية ولا حتى المخالفين لآرائه، فكان مجلسه مفتوحًا للكل دون استثناء، متواضعًا، مستمعًا، مستشيرًا وناصحًا ومؤدبًا لهم.[٧]

وبعد وفاة معاوية خطب أبنه يزيد يرثه دون الإشارة إلى أحد من غير العرب،[٨] وفي خطبة أخرى لعامة المسلمين لم يتطرق فيها ولو بكلمة للموالي،[٩] وفي وصيته لعامله بخرسان أكد فيها على حسن السيرة والإدارة،[١٠] رغم ما كُتب عليه من معاداته لآل البيت وشيعتهم، وحتى أبنه معاوية الذي تنازل عن الحكم لم يذكر في خطابه ما يوحي الكراهية لغير العرب،[١١] وأثناء استلام عبد الملك بن مروان الخلافة خطب خطبة شهيرة أكد فيها على أسس سياسته دون الإشارة إلى إقصاء للموالي أو الإساءة لهم.[١٢] وحين انهزام التوابون خطب عبد الملك بن مروان قائلاً: «أما بعد فإن الله قد أهلك من أهل العراق ملقح الفتنة، ورأس الضلالة سليمان بن صرد...».[١٣] ولما وصلت أخبار خروج ابن الأشعث للخليفة خطب قائلاً: «إن أَهْلَ العراق قد استطالوا عمري فاستعجلوا قدري فسلط اللهم عليهم سيوف أَهْلَ الشام حَتَّى تبلغ رضاك»[١٤]، أما خطبة الوليد عند نعيه أباه ودفنه أكد فيها على الطاعة ولزوم الجماعة رغم أنه كان جبارًا عنيدًا،[١٥] وبعد تولي سليمان بن عبد الملك الخلافة خاطب رعيته حاثًا لها باتخاذ كتاب الله إمامًا، ويرتضون به حكمًا وقائدًا،[١٦] بينما عمر بن عبد العزيز ركز في خطبه على سياسة العدل واتقاء الشبهات والمظالم.[١٧] وخطب يزيد بن الوليد حين قتل الوليد بن يزيد، مبرزًا لدوافع عمله، ومحذرًا خاصة وعامة المسلمين من مخاطر الانحراف عن شرع الله،[١٨] دون إقصاء أو إساءة للعجم.

وقد أثبتت المصادر التاريخية وما حوته من خطب لخلفاء بني أمية أنها تخلو من أية نظرة دنيا للموالي وللعناصر غير العربية التي انضوت تحت لواء الدولة الأموية. كما أنها لم تشر ولم تنوه سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى خطورتهم، كما لم نجد ما يشير من قريب أو بعيد لدى الخلفاء الأمويين ممَنْ لم نذكرهم على نظرتهم الدنيا للموالي أو إلى ما يشكلونه من خطر على الخلافة الأموية. وحتى وصايا الخلفاء لولاة العهد وولاة الأمصار والأمراء ،كانت تخلو من أي حذر من الموالي أو وضع مانع عليهم، وهذا ما تبينه وصية معاوية للمغيرة بن شعبة حين ولاه الكوفة سنة ٤١هـ[١٩]ونحن نعرف أن الكوفة هي من أكثر المدن خطرا على الدولة الأموية وفيها أعداد كثيرة من الموالي[٢٠] ووصية معاوية لابنه يزيد التي حدد له فيها أسس سياسته خاصة نحو أهل العراق، وحذره من أبناء كبار الصحابة ولم يشير فيها إلى خطورة الموالي[٢١]وفي وصية مروان بن الحكم لابنه عبد العزيز حين ولاه مصر والتي حدد له فيها سياسته نحو الرعية لم يتطرق فيها إلى إقصاء بعض من ماله بغض النضر عن لونه وانتمائه السياسي[٢٢]،ومصر من الولايات التي أعداد الموالي فيها فاق ما في العراق[٢٣]،وحتى في وصاياه لأمرائه وأبنائه وبني أمية ،يوصي بهم خيرًا[٢٤]،أو تقريعه لأحد عماله عندما قبل هدية[٢٥].ووصية يزيد بن

معاوية لـ"سلم بن زياد" حين ولاه خراسان التي أكد فيها على حسن المعاملة[٢٦] وخراسان جلها موالي، بل نرى عبد الملك بن مروان يوصي نديمه الشعبي بوصية ينتقد فيها من يصادر حقوق الناس إذ يقول له: «إن أسوأ الناس حالاً... منهم مَنْ استخف بحقهم».[٢٧] والأمويون لا يجدون حرجا في ذم الموالي أو التحذير منهم علنا ولاسيما هم فعلوا ذلك من قبل ومع اقرب المقربين منهم كوصية معاوية لابنه يزيد التي يحذره فيها من عبد الله بن عمر والحسين بن علي وعبد الله بن الزبير.[٢٨]

ومن خلال استقرائنا لخطب خلفاء بني أمية وولاتهم وأمرائهم نجدها تخلو من أي تمييز أو تحقير أو إساءة للموالي والعجم، أو تتودد للعنصر العربي على حساب العجم، فكانت خطبهم موجهة لعامة المسلمين شاملة دون استثناء وهذا ما يعكسه قولهم في بعض الخطب: «أيها الناس...»،[٢٩] «يا أهل المدينة...»،[٣٠] «عباد الله...»،[٣١] «يا أهل العراق...»،[٣٢] «يا أهل البصرة...»،[٣٣] «يا أهل الشام...»،[٣٤] «يا أهل الكوفة...»،[٣٥] «يا أهل مصر...»،[٣٦] «يا أهل خراسان...»،[٣٧] وهي عبارات دالة على أن الخطاب والكلام موجه لعامة المسلمين، دون إقصاء لأحد منهم سواءً كانوا عربًا أو عجمًا. وحتى الولاة المتشددين في سياستهم ضد الرعية وقبضتهم الحديدية لمناطقهم لم يعلنوا عن إساءتهم لغير العرب، فزياد بن أبيه في خطبته البتراء التي أكثر فيها التهديد والوعيد وحدد فيها الحدود من أجل تشجيع الولاء للدولة والانضباط وحسن الطاعة والسيرة، لم يشير فيها إلى الموالي والعجم،[٣٨] والأمر نفسه عندما خاطب أهل الكوفة بعد عصيانهم لوليه عمرو بن الحريث مناهضين له مع حجر بن عدي،[٣٩] وحتى الحجاج هو الآخر لم يؤكد على النوايا المعادية للعجم في خطبته بعد أن ولي أمر العراق سنة ٧٥هـ،[٤٠] وتهديده لأهل البصرة في خطبة أخرى،[٤١] رغم ما عرف عليه من تشدد في سياسته ضد أهل العراق، أهل الشقاق والنفاق.

وحتى ردود الخلافة الأموية على المعارضين لمنهجها السياسي لم يتخذ طابع الانتقام الجماعي ضد الموالي الذين كانوا وراء كثير من الثورات، إذ لم نجد في التاريخ الأموي مجزرة ارتكبت بحق الموالي مثل ما ارتكبت بحق العرب بل بحق مولى مثل ما ارتكبت بحق عربي، بدءًا من واقعة الحرة ومأساة كربلاء وثورة المختار وابن الأشعث ويزيد بن المهلب وما تبعها من تصفيات لبعض المعارضين كأكبر دليل على حرص ساسة بني أمية على وحدة الصف الإسلامي وعلى خدمة الرعية وتوفير لهم الأمن والأمان. وانطلاقًا مما سبق: اتجه خلفاء بني أمية منذ العهد الأول لتأسيس سلطانهم إلى الاعتماد على بعض الموالي في أدق وأحس المناصب نتيجة لمعرفة هؤلاء بالقراءة والكتابة ولخبرتهم في الشؤون الإدارية، وفي إطار سياسة الانفتاح على كل شرائح المجتمع المختلفة قصد إشراكهم في تسيير شؤون الدولة تجنبًا لأي تأويل أو انتقاد.

## ثانيًا: الحجاب وحراس الخلفاء

تعتبر الحجابة والحراسة من الوظائف السياسة الحساسة والهامة في الدولة الأموية، وبمثابة العين الساهرة على قوة السلطة وتماسكها، لما تنقله من أخبار للخليفة وحاشيته، فبقوة مَنْ يتولى هذا المنصب ويلتزم بأخلاق الدولة وآدابها، تزداد السلطة هيبة وقداسة لدى مختلف الشرائح الاجتماعية، لذا أولى لها خلفاء بني أمية عناية فائقة في اختيار مَنْ يتولاهما، ومن دون أدنى شك أن وظيفة الحاجب والحارس الخاص كانت من أحوج الوظائف العامة إلى الثقة العالية والإخلاص والأمانة ولاسيما عند الأمويين الذين يتمتعون بحس امني عال وخوف على الكرسي. وخَطت هذه الوظائف في العصر الأموي خَطوات هامة، إذ أخذ الخليفة يختار المتميزين من الحجاب والحراس والكتاب، ليكونوا بمثابة الدرع الواقي من كل الأخطار المحدقة بالخليفة وسلطانه.

فمنذ أن تولى معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/٦٨٠م) الخلافة، كرس نوع من السياسة في مسار الدولة الأموية كإدخال نظام الحجابة والحراسة لهرم السلطة، وسار خلفاء بنو أمية في معظمهم على نهج مؤسس الدولة الأموية، تحجبهم الستارة ، أما من لم يستعملها فأولئك الذين كانوا يتصرفون بأفعال لا تليق بهم كخلفاء.[٤٢] ويبرز تأثير الموالي في العهد الأموي فيما أدخلوه من نظام الحماية، بتعيين حاجب ينظم الدخول على الخليفة، وفق قوانين محددة، وترتيب الناس حسب سلمهم الاجتماعي وأسبقيتهم بالدخول، وهذا كله لم يكن معروفًا من قبل بل اقتبس عن الفرس.[٤٣] فقد سأل زياد بن أبيه حاجبه عجلان: «كيف تأذن للناس؟ قال على البيوتات، ثم على الأسنان، ثم على الآداب. قال فمن تؤخر؟ قال: مَنْ لم يعبأ الله بهم».[٤٤] وقال كلثوم العتابي: «كاتب الرجل لسانه، وحاجبه وجهه، وجليسه كله... واستعقل حاجبك، فإنما يقضي عليك الوفود قبل الوصول إليك بحاجبك».[٤٥]

ونظرًا لأهمية الحاجب عند الخليفة، فقد حددت عدة شروط لاختياره، أكدها مروان بن الحكم عندما ولَّى ابنه عبد الملك أمر فلسطين: «يا بنيَّ مر حاجبك أن يخبرك بمن يحضر بابك في كل يوم فتَأْذَنُ أو تحجب»،[٤٦] ووضحها أكثر عبد الملك بن مروان في وصيته لأخيه عبد العزيز بن مروان، حيث قال:« انظر حاجبك فليكن من خير أهلك، فإنه وجهك ولسانك، ولا يقفنّ أحد ببابك إلاّ أعلمك مكانه لتكون أنت الَّذِي تأذن لَهُ أو ترده»[٤٧].لأنه العين الساهرة على أمن وسلامة الخليفة من كل مكروه أو سوء، إضافة إلى أنه الأمين على كل أسرار الخليفة، وينزل الناس منازلهم وأقدارهم وأخطارهم أثناء الاستئذان في مقابلة الخليفة أو الأمير. ومما لاشك فيه أن مقياسَ السلطة السياسية في إنزال الناس منازلهم يعكس جانبًا نفعيًا تتوخى السلطة منه تدعيم وجودها وضبط المحكومين وتمرير هيمنتها وتمثيلاتها عبرهم. كما يعكس المحتوى السياسي لهذه السلطة، ومنظورها إلى معنى المنزلة وأشكال العصبيات الفاعلة في مجال تاريخي معين. لذا اعتمد معظم خلفاء بني أمية على الموالي لتحاشي نفوذ

العصبيات ومخاطرها على الخليفة والسلطة. إضافة إلى كره العرب للحواجز التي توضع بين الحاكم والشعب، ويثبت ذلك هانئ بن قبيصة الذي وفد على يزيد بن معاوية، فاحتجب عنه أيامًا، وبعد أن ركب يومًا يتصيد فتلقاه هانئ فقال: «يا يزيد، إن الخليفة ليس بالمحتجب المتخلِّي، ولا المتطرِّف المتنجِّي».(٤٨)

وبعد الاستقراء لأمهات المصادر والمراجع وجدنا أن حجاب وحراس الخلفاء الأمويين جميعهم كانوا من الموالي. وأول من وضع أسس هذا التنظيم في الخلافة الإسلامية معاوية بن أبي سفيان، حيث ولى مولاه رباح على الحجابة،(٤٩) والبعض يقول أبو أيوب مولاه(٥٠) وسعد(٥١) وصفوان وقيل أيضًا المولى يزيد كان من الذين شغلوا هذا المنصب لدى معاوية.(٥٢) وجعل على حرسه مولى يدعى أبو المختار(٥٣) بن زيد الكلبي،(٥٤) وهناك من يذكره بابي مخارق مولى حمير،(٥٥) وسار ابنه يزيد ومن جاء بعده على منوال معاوية، فولى على الحجابة خالد(٥٦) وصفوان(٥٧) وهما من الموالي، وعلى حرسه سعيد مولى كلب،(٥٨) واستمر المولى صفوان حاجبا لمعاوية بن يزيد.(٥٩) وحاجب مروان بن الحكم هو أبو المنهال الأسود مولاه،(٦٠) بينما الخليفة عبد الملك جعل على الحجابة أَبُو يُوسُف مَوْلاهُ،(٦١) وعلى حرسه عدي بْن عَيَّاش مولى لحمير ثم أسند الأمر لمولى يدعى أبي الزعيزعة الذي كان كاتب رسائله أيضًا فجمع بين المنصبين،(٦٢) ثم ولي إلى مولى يدعى الريان بن خالد بن الريان مولى بني محارب(٦٣) ثم انتقلت إلى ابنه خالد بن الريان(٦٤) الذي سبقه رجل من العرب يدعى عدي بن عياش.(٦٥)

أما الوليد بن عبد الملك ولى على حجابته سعيد مولاه(٦٦) ويزيد.(٦٧) لكن خليفة بن خياط يروي غير ذلك حيث يقول:(٦٨) «حَاجِبه سعيد مَوْلاهُ وَيُقَال مُحَمَّد بْن أَبِي سُهَيْل مولى مَرْوَان»، وكان على حرسه خالد بن الديان، مولى محارب،(٦٩) وحافظ الخليفة سليمان على نفس الحارس للوليد، بينما حاجبه هو مولاه أبو عبيدة،(٧٠) وقيل المولى مسلم(٧١) وحَاجِب عمر بن عبد العزيز حُبَيْش مَوْلاهُ،(٧٢) ومزاحم.(٧٣) وكان قائد حرسه مولى يدعى عمرو بن المهاجر.(٧٤) وكان حاجب يزيد بن عبد الملك خالد مولاه،(٧٥) وهناك مَنْ يقول سعيد مولاه،(٧٦) أما هشام بن عبد الملك فحاجبه هو غَالب بْن مَسْعُود مَوْلاهُ،(٧٧) وبعده المولى الحريش.(٧٨) وولى الحرس نصيرًا مَوْلاَهُ(٧٩) «ثلاث سنين، ثم ولى الحرس الربيع مولى بني الحريش وهو الربيع بن شابور»،(٨٠) وشغل منصب الحجابة للوليد بن يزيد عيسى بن مقسم(٨١) وشغل المنصب أيضًا شخص أخر يقال له قطن،(٨٢) وهما من الموالي. والبعض يقول قَطري مولاه(٨٣) وهو قائد حرسه عند البعض من المؤرخين.(٨٤) أما يزيد بن الوليد بن عبد الملك كان حاجبه جبير وعلى حرسه سلام وهما من الموالي أيضًا،(٨٥) وقطن والأخير تولى فضلاً عن الحجابة ديوان الخاتم أيضًا.(٨٦) وأختار أخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد على حرسه سقلاب مولاه،(٨٧) وولى حجابته سليم مولاه.(٨٨)

وهكذا نجد أغلب خلفاء بني أمية عهدوا إلى الموالي أمر الحجابة والحراسة، لما امتازوا به من إخلاص وصدق وحسن المعاملة والتفاني في خدمة الخلفاء. ولعل الولاة والأمراء اقتدوا بخلفائهم في هذا المجال وجعلوا حرسهم من الموالي إذ نقرأ أن حرس وبطانة يزيد بن أبي مسلم الثقفي والي إفريقيا المعين من قبل يزيد بن عبد الملك سنة١٠١هـ كانوا من موالي موسى بن نصير وهم من البربر.(٨٩) وهذا عمر بن هبيرة يوصي عامله على خراسان مسلم بن سعيد أن يختار حجابه من مواليه فيقول له: «ليكن حاجبك من صالح مواليك فانه لسانك والمعبر عنك».(٩٠) وكان لهؤلاء الحجاب والحراس دورًا كبيرًا في التأثير على بعض مواقف الخلفاء في تعيين الولاة وحتى ولي العهد والخليفة،(٩١) لكونهم المقربين من الخلفاء والساهرين على أمنهم وسلامتهم، يدخلون مَنْ شاءوا ويبعدون مَنْ شاءوا، ويكتمون أسرار المجالس وجلساء الخلفاء.

## ثالثًا: كتاب رسائل الخلفاء

والكاتب هو العالم بفنون الكتابة(٩٢) الذي يتولى تحرير وصياغة الرسائل والعهود ومكاتبات الخليفة مع ولاته أو مع ملوك وأمراء الدول الأخرى وعرضها على الخليفة، وهو يعادل لفظ الوزير في العصر العباسي،(٩٣) ويكون متقن للكتابة ويتخذها مهنة له، ويقوم بالتدوين وإنشاء الرسائل، لأن الكِتاب يدل على عقل الكَاتب كما قال عبد الملك بن مروان.(٩٤) ويقول أبْرَويزُ لكاتبه: «اجمع الكثير مما تريد في القليل مما تقول»،(٩٥) أي أنه يريد الإيجاز، لكن لكل مقام مقال، والكتابة عرفها القلقشندي(٩٦) «بأنها صناعة روحانيّة تظهر بآلة، جثمانيّة(٩٧)، دالة على المراد بتوسط نظمها... الرّوحانية فيها بالألفاظ التي يتخيلها الكاتب في أوهامه ويصوّر من ضمّ بعضها إلى بعض صورة باطنة قائمة في نفسه». وباتساع أطراف الدولة الإسلامية في العهد الأموي تطورت وظيفة الكُتاب وتوسعت مجالاتهم وأصبح للخليفة عدد من الكتاب يكتبون في كافة شؤون الدولة، إذ أولى الخليفة جل اهتمامه للكتاب لأنهم المسؤولون عن تحرير جميع الرسائل، والنظر في أمر العلاقات الخارجية، ويستقبل الوفود والبعثات الدبلوماسية الأجنبية التي تفد على الدولة، ويتولى أمرهم، والخليفة يقوم بالتوقيع ويصدر الأحكام والكاتب ما عليه إلاّ التنفيذ،(٩٨) فاهتم الخليفة معاوية بن أبي سفيان منذ الأيام الأولى لتوليه الخلافة بأهم ديوانين، هما ديوان الرسائل وديوان الخاتم وجعل لهما كُتابًا حاذقين، فكتب له في ديوان الرسائل الكاتب المعروف عبيد الله بن أوس الغساني.(٩٩)

كان اختيار كُتاب ديوان الرسائل يسير وفق شروط أهمها: الأمانة والعفة والنزاهة والإخلاص والمرؤة والأخلاق الفاضلة والبلاغة والفصاحة والعلم بالشريعة وأحكامها واللغة العربية وآدابها مع القدرة على التفنن في المعارف إلى جانب الخبرة الإدارية(١٠٠)، لأن كاتب الرجل لسانه(١٠١).إذ حظي منصب كاتب ديوان الرسائل بقدر كاف من الاحترام والنفوذ طيلة العصر الأموي مع فرق التباين بين كل خليفة وآخر، غير أن الكتابة ارتقت إلى أعلى مراتب تقدمها وخاصةً في نهاية العصر الأموي، إذ ظهر العديد من الكتاب البارزين مثل عبد الحميد الكاتب الذي صار رئيس ديوان الخليفة مروان بن محمد وكتب له الرسائل الرائعة والراقية والمقتضبة ذات المعاني البليغة.(١٠٢)

وأغلب كتاب الخلفاء كانوا في العموم من الموالي لأن الكتابة حسب الجاحظ[١٠٣]«لا يتقلَّدها إلاّ تابع، ولا يتولاها إلاّ مَنْ هو في معنى الخادم ولم نر عظيمًا قطُّ تولَّى كفاية نفسه، أو شارك كاتبه في عمله. وكلُّ كاتب فمحكومٌ عليه بالوفاء، ومطلوبٌ منه الصَّبر على الولاء»، ونظرًا لإتقان الموالي لفن الكتاب وشروطها قربهم الخلفاء لقصورهم ومجالسهم والاعتماد عليهم في تدوين الدواوين وتعريبها ثم كتابة رسائل الخلفاء. فجعل معاوية بن أبي سفيان من مولى له يدعى عبد الرحمن بن دارج كاتبه الشخصي[١٠٤] وكتب له سليمان بن سعيد مولى الحسين بن علي أيضًا،[١٠٥] بينما كاتب يزيد بن معاوية هو سرجون بن منصور الرومي[١٠٦]، أما معاوية بن يزيد كان كاتبه من الموالي يدعى الريان بن مسلم[١٠٧] ويقال أبو الزعيزعة[١٠٨] وكتب له مولى أخر يدعى سليمان بن سعيد الخشني،[١٠٩] وكتب لمروان بن الحكم شخصًا من الموالي يدعى أبو الزعيزعة،[١١٠] وكتب له سليمان بن سعيد الخشني أيضًا،[١١١] بينما عبد الملك بن مروان كان كاتبه من الموالي يدعى أبو الزعيزعة[١١٢] وكتب له من الموالي أيضًا سليمان بن سعيد والذي تولى جميع دواوين الشام فيما بعد،[١١٣] ومن كُتابه أيضًا دينار بن دينار وهو من الموالي[١١٤] وكتب له عمرو بن الحارث مولى بني عامر بن لؤي.[١١٥] أما الوليد بن عبد الملك كان كاتبه من الموالي يدعى جناح،[١١٦] وكتب له صالح بن عبد الرحمن مولى بني مرة بن عبيد وكتب له أيضًا سليمان بن سعيد الخشني،[١١٧] وكتب للخليفة سليمان بن عبد الملك مولى يدعى الليث بن أبي رقية،[١١٨] أما عمر بن عبد العزيز فقد كتب له مولى يدعى الليث بن أبي رقية وإسماعيل بن أبي حكيم.[١١٩] بينما يزيد بن عبد الملك كان كاتبه مولى يدعى صالح بن جبير الغدائي الذي عزله وعين بدلاً عنه أسامة بن زيد وهو من الموالي أيضًا،[١٢٠] وكتب لهشام بن عبد الملك سالم بن عبد الرحمن مولى سعيد بن عبد الملك،[١٢١] أما الوليد بن يزيد كتب له مولى يدعى سالم،[١٢٢] ثم ابنه عبد الله بن سالم.[١٢٣] وآخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد كتب له عثمان بن قيس مولى خالد القسري،[١٢٤] ثم المولى عبد الحميد بن يحي بن سعيد مولى العلاء بن وهب العامري.[١٢٥]

ونفيًا لما ذهب إليه المستشرقون والحاقدون على الأمة الإسلامية وخاصة العربية من غلاة الشعوبية، من أن الموالي والعجم همشوا وأقصوا من ممارستهم لبعض الوظائف السياسية في الدولة الأموية، فإن دراستنا هذه تثبت العكس، فقد اعتمد الأمويون على كثير من الموالي في شتى الوظائف منها الوظائف الحساسة ككتاب رسائل الخلفاء لما امتازوا به من أمانة وإخلاص وصدق، وتمكنهم من تقنيات الكتابة وفنونها المختلفة، فساهموا في تعريب الدواوين ونقلها إلى العربية، وإبعاد بعض الأخطار التي كانت تحدق بخلفاء بني أمية من قبل العناصر العربية التي ظلت تتحين الوقت لاسترجاع الخلافة إلى ما كانت عليه في العهد الراشدي.

## رابعًا: خاتم الخليفة

وهو الشخص الذي انتدبه الخليفة لنسخ أوامره وختمها وطبع رسائله ومكاتباته وحفظها، حتى تتخذ الصفة الرسمية، وتكون مؤمنة من الزيادة أو النقصان، وختم الشيء وضع عليه نقش خاتمه[١٢٦]، ومن يتولى هذا الأمر يعرف بصاحب ديوان الخاتم، وأول مَنْ أنشأه معاوية بن أبي سفيان[١٢٧]، والذي حمله علي ذلك أنه أمر لعمرو بن الزبير بمائة ألف درهم، وكتب بذلك كتابًا إلى زياد بالعراق، ففض عمرو الكتاب وحول المائة مائتين، وعندما رفع زياد حسابه إلى معاوية، أنكر هذا الأخير وألزم عمرًا بردها وحبسه، فأدَّاهَا عنه أخوه عبد الله بن الزبير، فأحدث عند ذلك ديوان الخاتم،[١٢٨] ورغم بساطة الحادثة، إلا أنها أكدت على يقظة معاوية ودقته في تفحص أعمال الولاة، وحرصه علي ضبط الأمور كبيرها وصغيرها خدمة للصالح العام وحفاظًا على أموال المسلمين. ويشترط في صاحب الخاتم أن يكون وافر العقل، قوي الشّكيمة في الجواب، طلق اللسان في المناقشة والمحاورة، فإنه لسان مَلكه، وترجمانه، كما قيل: «يستدلّ على عقل الرجل بكتابه ورسوله»، وأن يكون ماهرًا في القراءة، سريع الفهم في إدراك المعاني الخفيّة.[١٢٩]

وأغلب مَنْ تولى خاتم الخلفاء هم من الموالي، حيث كان على خاتم عبد الملك بن مروان عمرو بن الحارث مولى بني عامر وبعد وفاته خلفه جناح وهو من موالي الخليفة،[١٣٠] أما الوليد بن عبد الملك كان على خاتمه المولى شعيب العماني،[١٣١] بينما هناك مَنْ يذكر أن كاتبه على الخاتم هو عمرو بن الحارث بن عبد الله العامريّ مولى بني عامر بن لؤيّ،[١٣٢] والذي كان على خاتم الخليفة سليمان المولى نعيم بن أبي سلامة،[١٣٣] وعلى خاتم عمر بن عبد العزيز نعيم بن سلامة السبائي،[١٣٤] أما هشام بن عبد الملك كان على خاتمه المولى الربيع بن شابور[١٣٥]، ويذكره البلاذري[١٣٦] باسم الربيع مولى بني الحريش وهو الربيع بن شابور، والخاتم الصغير اصطخر أبو الزبير.[١٣٧] وعلى خاتم يزيد بن الوليد المولى عمرو بن الحارث[١٣٨] ثم المولى قطن[١٣٩] بينما مروان بن محمد جعل على الخاتم مولى له لم تذكر كتب التاريخ اسمه[١٤٠] وعلى الخاتم الصغير المولى عبد الأعلى بن ميمون بن مهران.[١٤١] وهكذا، نجد أن الموالي تقلدوا عددًا من الوظائف في آن واحد، قد نجدهم حُجابًا وحُراسًا وكُتابًا، إلى جانب أن عددا منهم حافظوا على مناصبهم رغم تبدل الخلفاء كما هو الحال مع سليمان بن سعد الخشني وسرجون بن منصور الرومي وغيرهم، وذلك لكفاءتهم، وانفتاح السلطة الأموية على كل شرائح المجتمع وإشراكها في صنع قراراتها السياسية امتصاصًا لغضب المعارضة وتهدئتها. إضافةً إلى التسامح الديني الذي ميز سياسة خلفاء بني أمية.

وإذا كانت بعض هذه الوظائف جديدة في الدولة الأموية، فهي تعكس سياسة الانفتاح التي انتهجها الخلفاء على حضارات وثقافات الشعوب المنضوية تحت راية الإسلام، مع الأخذ ببعض جوانبها، إضافة إلى ترقية أجهزة الدولة وفق ما يطلبه الظرف والمحيط، وقد أشار معاوية بن أبي سفيان إلى ذلك يوم أن كان واليًا للخليفة عمر بن

الخطاب على الشام، بوجود جواسيس العدو "وعلينا أن نظهر من عز السلطان ما نرهبهم به"،[١٤٢] هذا ما شجعه ودفعه إلى الأخذ ببعض أنظمة الأمم المجاورة للدولة الأموية والعمل تكريسًا لقوة الدولة وهيبتها الداخلية والخارجية، إلاّ أن بعض المُعادين والمُناوئين للخلافة الأموية وظفوا هذا الانفتاح للقدح والذم لبني أمية خاصة العباسيين والعلويين الذين استغلوا المساجد والأسواق ومواسم الحج لبث دعوتهم، وذكر أفعال بني أمية،[١٤٣] وما سادها من تصرفات ومعاملات لا علاقة لها بالدين الإسلامي حسب اعتقادهم، مما فسح المجال للانتقادات الواسعة ومهد الطريق لقيام الدولة العباسية.

## خاتمة

وما نصل إليه أن الخلافة الأموية اقتبست من بعض أنظمة الأمم المجاورة، إضافة إلى الاستعانة ببعض الأفراد المنضوين تحت راية الإسلام من هذه الأمم، المتفوقين عن العرب في الأمور الإدارية وفي شؤون التسيير والتنظيم، سعيًا منها إلى تحقيق الأمن والاستقرار للدولة والعدل والمساواة بين سكانها بغض النظر عن لونهم وأصلهم، خاصةً وأنها متنوعة الأجناس والألوان والثقافات. والموالي مارسوا كثيرًا من الوظائف في الدولة الأموية دون إقصاء لهم، مما مكنهم من مشاركة العرب جنبًا إلى جنب في تسيير شؤون الدولة في شتى مجالاتها، وكان لهم الحظ الأوفر كمستشارين للخلفاء في أدق الأمور. وأن الرأي القائل بأن الموالي همشوا وأبعدوا عن الوظائف السياسية، وأنهم من الدرجة الثانية في المجتمع الأموي لا أساس له من الصحة.

وكشفت الدراسة أن الأمويين اعتمدوا على بعض الموالي دون العرب للحفاظ على سلطانهم وتأمين دولتهم من الأخطار المحدقة من قبل المعارضين العرب وخاصة آل البيت. الموالي تمتعوا بكافة الحقوق والحريات في ممارسة مهامهم المختلفة الدينية والسياسية والاجتماعية داخل كيان الدولة الأموية، دون إحراج أو تقصير من الدولة الراعية لهم. وأقترح أن تتوسع الدراسة في هذا المجال لإحقاق حق بني أمية وعدالتهم بين أبناء الإسلام، وإسقاط ذلك الزيف والحيف الذي مورس على تاريخ بني أمية، وكرسه أعداء الأمة العربية الإسلامية من قبل من كتبوه سواء بقصد أو غير قصد، رغم ما تمثله هذه الفترة التي عاش فيها أغلب الصحابة والتابعين من فتوحات ونشر للإسلام لم تعرفه أي أسرة من الأسر التي تعاقبت على حكم المسلمين شرقًا وغربًا.

## الهَوامِشُ:

(١) راجع المبرد، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (ت ٢٨٥هـ): **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣،١٤١٧ هـ/١٩٩٧م،١٣/٤، ابن عبد ربه، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت٣٢٨هـ): **العقد الفريد**، تحقيق: عبد المجيد الرحيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٣م،٣/٣٦٠ - ٣٦١.

(٢) انظر ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ): **عيون الأخبار**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤١٨ هـ ،١٨٢/٢، كريم ماهود مناتي: **المؤدبون والمعلمون في الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي**، مجلة الأستاذ، الإصدار: ١٢٥، السنة:٢٠١٠، جامعة بغداد، كلية: التربية ابن رشد، ص٦٣-١٠٢.

(٣) الدوري، عبد لاعزيز: **الجذور التاريخية للشعوبية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٢٥.

(٤) علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦ هـ): **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت،(د.ط)،(د.ت).،ص٧٧، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت٥٧١هـ): **تاريخ دمشق**، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، (د.ط) ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م،٥٢/٥٩، ٣٨٠/١٥٠، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٩٩٣م، ١٤٦/٣-١٤٧، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ): **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، (د.ط)،١٩٨٨م ،١٤٠/٨.

(٥) المسعودي، أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعودي (ت٣٤٦هـ): **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ط٥،١٢٩٣هـ/١٩٧٣م ،٦٢/٣،٦١،٦٠، العصامي، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (ت. ١١١١هـ): **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ١٢٥/٣،١٢٤.

(٦) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري (ت ٢٧٩هـ): **جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦م ،٥٦/٥، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١٦٥/٢، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١٨١/٥٩، الذهبي: **سير أعلام**، ١١١/٣، العصامي: **سمط النجوم العوالي**، ١٤١/٣.

(٧) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ): **البيان والتبيين**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ط)، ١٤٢٣ هـ ،٢٩١/٣،٢٩٠، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٦٥/٤،٢/ ١١٩/٤،٩٥،٩٣، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٤٣٠/٤٩، الذهبي: **سير أعلام**، ١١١/٣، الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبشيهي أبو الفتح (ت. ٨٥٢هـ): **المستطرف في كل فن مستطرف**، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ص٦٩.

(٨) انظر ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، ٢٦٠/٢، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٥/٤،١٧٧/١٢٤، المسعودي: **مروج الذهب**، ٦٥/٣.

(٩) انظر ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٧٧/٤-١٧٨، أحمد زكي صفوت: **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، المكتبة العلمية بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ١٨٩/٢-١٩٠.

(١٠) الجاحظ: **البيان والتبيين**،١٠٢/٢.

(١١) انظر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ): **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ودار التراث، بيروت، ط٢،١٣٨٧هـ، ٥٣٠/٥، المسعودي: **مروج الذهب**،٨٢/٣، ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت٦٣٠هـ): **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م،٢٢٦/٣، أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب**، ١٩٠/٢-١٩١.

(١٢) انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**،١٦٨/٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٢٠٦/٧، ٢١٢،٢١٣/٧، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٧٨/٤، ١٥٠/٥.

(١٣) انظر البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٣٧٣/٦، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٦٠٥/٥، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**،٢٧٠/٣.

(١٤) البلاذري: **أنساب الأشراف**،٣٢١/٧، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٣٩/٦، المسعودي: **مروج الذهب**،١٢٦/٣.

(١٥) انظر الطبري: **تاريخ الرسل**: ٤٢٣/٦، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١٧٩/٤، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ٥/٤،ابن كثير: **البداية والنهاية**، ٨٥/٩، العصامي: **سمط النجوم العوالي**،٢٨٨/٣.

(١٦) انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٢٥٠/١، ابن قتيبة: **عيون الأخبار**،٢٦٩/٢، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٧٩/٤، الآبي، منصور بن الحسين الرازي، أبو سعد الآبى (ت٤٢١هـ): **نثر الدر في المحاضرات**، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،(د.ط)، ٢٠٠٤م، ٤٢/٣.

(١٧) انظر ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٨٠/٤، المسعودي: **مروج الذهب**،١٩٤،١٩٥/٣، أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان (ت. ٣٥٦هـ): الأمالي (شذور الأمالي) **النوادر**، رتبه: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٤٤ هـ/ ١٩٢٦م،١٠٠/٢.- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت٤٣٠هـ): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١،١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ٢٦٥/٥، ٢٦٦. ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٨١/٣٨.

(١٨) انظر ابن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (ت٢٤٠هـ): **تاريخه**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص٣٦٤،٣٦٥، الجاحظ: **البيان والتبيين**،٩٦/٢،ابن قتيبة: **عيون الأخبار**،٢٧١/٢، ٢٧٠، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٨٣،١٨٤/٤، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ): **البصائر والذخائر**، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م، ٣٩/٦، الآبي: **نثر الدر**،٤٧،٤٨/٣.

(١٩) انظر الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٥٣،٢٥٤/٥، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**،٦٩/٣.

(٢٠) انظر أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (ت ٢٨٢هـ): **الأخبار الطوال**، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: الدكتور جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م، ص ٣٠٠.

(٢١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٨٩،٩٠/٢، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٢٢،٣٢٣/٥، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٢٢/٥، ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي (ت٧٠٩هـ): **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، تحقيق:عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص١١٥.

(٢٢) انظر ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٤٠/١-٤١، أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب**، ١٩١/٢.

(٢٣) انظر الدوري: **النظم الإسلامية**، ص١٣٥.

(٢٤) انظر البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٢١٥/٧، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١١٨/١، القالي: **الأمالي**، ٢٩/٢، أبو حيان التوحيدي: **البصائر والذخائر**، ١٦٧/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،١٧١/٦٣.

(٢٥) انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**،٣٠٣/٣، المسعودي: **مروج الذهب**،١٢٥/٣.

(٢٦) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ١٠٢/٢، ابن قتيبة: **عيون الأخبار**،١٨٩/١، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٤/١، الآبي: **نثر الدر**، ٢٤،٢٥/٣، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،١٤٣/٢٢.

(٢٧) المسعودي: **مروج الذهب**،١٠٠/٣.

(٢٨) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٨٩،٩٠/٢، الطبري: **تاريخ الرسل**،٥ /٣٢٢،٣٢٣، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٢٢/٥، ابن الطقطقي: **الفخري في الآداب السلطانية**، ص١١٥.

(٢٩) انظر عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد المصري (ت. ٢١٤هـ): **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، تحقيق: أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط٦،١٤٠٤هـ /١٩٨٤م، ٤٠،٤١،٤٢،٤٣، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت.٢٣٠ هـ): **الطبقات الكبير**، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م، ١٩،٢٢/٦، الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٨٢،٨٣/٢، ٣٩،٤٠، ١٦٨،ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ٢٦١،٢٦٨/٢، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٨،١٤١،٤٢٣/٦، ٤٨٦، ٥٧٠، ٥٧١، ٣٩٤/٧، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ١٧١،١٧٢،١٧٦،١٧٧،١٧٩/٤، ١٨٠، ١٨٢،١٨٣، ٢٢٣،٢٢٤،٢٢٥، ١٥٠/٥، ١٨٤، المسعودي: **مروج الذهب**، ١٨٤،١٩٣،١٩٤،١٩٥/٣، القالي: **أمالي**، ١١،١٢،٢٣٦،٣١١/٢، ١٥٠، الأصبهاني: **حلية الأولياء**، ٢٦٥/٥، ١٠٥/٨، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٨١/٣٨، ١٩٧/٣٥٧،٦٨/٤٥.

(٣٠) ابن سعد: **الطبقات**، ٢٣٠/٧، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربطة النميري البصري، أبو زيد (ت ٢٦٢هـ): **تاريخ المدينة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، جدة، (د.ط)، ١٣٩٩هـ، ١٠٨٤،١٠٨٦،١٠٨٧،١٠٨٨،١٠٩٨/٣، ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، ٦٤/٢، البلاذري: **أنساب الشراف**، ٢٧٦،٣٤٨/٥، الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٣٩،٤٨٦،٤٨٧/٥، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ): **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، (د.ط)،١٩٩٢م،١٦٢،١٦٣/١، أبو حيات التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ١٢٢/٩، الآبي: **نثر الدر**،١٢٥/٣، ٣١/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،١٣٥/١٥٢،١٥٣،٣٧/١٠، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. ٦٢٦هـ): **معجم البلدان**، دار ضادر، بيروت، ط٢،١٩٩٥م،٤٣٨/١، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ): **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م،٣٦٩/٥، ٣٧٠، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ): **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت (د.ط)، ٢٠٠٠م،٨٢/١٠، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ٧٧/٢٤٠،٩/٣٥٦،٨/٧، العصامي: **سمط النجوم العوالي**، ١٦٥/٣.

(٣١) الجاحظ: **البيان والتبيين**،٩٨/٢، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٢١٩،٢٢٠/٤، النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري (المتوفى: ٧٣٣هـ): **نهاية الأرب في فنون الأدب**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط١،١٤٢٣هـ،٢٥٥/٧.

(٣٢) يراجع ابن سعد: **الطبقات**، ١٩/٦، البلاذري: **أنساب الأشراف**،٣٤٤/٧، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٠٦،٣٤٨/٦، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٣٥٢/١،

المسعودي: **مروج الذهب**، ١٣٤،١٣٥،١٣٦،١٣٧/٣، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١٣١،١٣٢/١٢، ١٣٣،١٣٩، ١٥٨،١٦٥ ، ١٥١/٥٩، ابن الأثير: **الكامل**، ٤٢٣،٤٢٤،٤٩٥/٣، العصامي: **سمط النجوم العوالي**، ٢٦١،٢٩٥/٣.

(٣٣) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت٢٠٢هـ): **تاريخه**، دار صادر، بيروت، (د.ط).(د.ت).،٢٣٢/٢، الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٨٩/٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٤١٨/٥، ٣٠٠/٧، الطبري: **تاريخ الرسل**،٢٣٨،٣٥٨،٥٠٤،٥٠٨/٥، الآبي: **نثر الدر**،١٢/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١٧٠/١٢، ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، ٤٣٨/١، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**،٦١/٣، ١٣٥،٢٢٧، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ١٧٠/٨.

(٣٤) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٥٦،٢٦٦/٢، الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٥٦،٢٢٢/٢، ابن قتيبة: **عيون الأخبار**،٦٣/١، ٦٠،٢١٤،٢١٥/٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**،١٢٢،٣٢٦/٢٥٧،٧/٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٦١،٤١٩/٣٤٥،١٣، ٤٢٥، الطبري: **تاريخ الرسل**،٢٦٩،٢٧٠،٣٦٠،٣٦٧/٦،ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١٦٥/١٠٧،٥/٤، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،٢٦٦،٢٦٧،١٢/١/ ١٣٣، ١٥٨، ٢٣٨/٢٨، ١٤٩/٢٩٧،٤٠، ٢٨٣/٤٨، ٢٥٦/٥٠، ٣١٤/٥٨.

(٣٥) اليعقوبي: تاريخه،٣٢٦/٢، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٦٢/٢٢٧،٤٢٨،٤٣٥،٦/٥، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٧/٣، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١٣٠/١٢، ٢١٤، ياقوت الحموي: **معجم البلدان**،٤٣٨/١.

(٣٦) الجاحظ: **البيان والتبيين**،٩١،١٦٧/٢، ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، ٢٦١/٢، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٤٧٩،٥١٠/٦، ٥٦٠، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،٢٢٢،٢٢٣/٤، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**،١٣٥/٣.

(٣٧) الطبري: **تاريخ الرسل**، ٩٦/٧.

(٣٨) انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**، ٤٠،٤١،٤٢/٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**،٢٠٦،٢٠٧،٢٠٨/٥، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢١٨/٥، ٢١٩،٢٢٠،٢٢١، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١٩٩،٢٠٠،٢٠١/٤، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ٤٤،٤٥،٤٦،٤٧/٣.

(٣٩) انظر البلاذري: **أنساب الأشراف**،٢٤٥/٥، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٥٦/٥، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ٥٥/٨.

(٤٠) انظر النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**،٢٤٤/٧، القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (ت٨٢١هـ): **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط).(د.ت)،٢٦٤/١.

(٤١) انظر البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٢٤٥/٥، الطبري: **تاريخ الرسل**، ٢٥٦/٥، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ٥٥/٨.

(٤٢) انظر الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت. ٢٥٥هـ): **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق: أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م، ص٣٠، أحمد آمين: **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١٠، ١٩٦٩م، ص١٢٢.

(٤٣) الجاحظ.: **التاج في أخلاق الملوك**، ص٢١.

(٤٤) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،٦٤/١، النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ٨٦/٦.

(٤٥) المسعودي: **مروج الذهب**، ١٤/٤.

(٤٦) البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٢٥٨/٦.

(٤٧) البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٢١٠/٧-٢١١، الطقطقي: **الفخري في الآداب السلطانية**، ص١٢٧.

(٤٨) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ): **رسائله**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م،٤١/٢.

(٤٩) اليعقوبي: **تاريخه**،٢٣٨/٢.

(٥٠) أبو جعفر البغدادي، محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي، بالولاء، أبو جعفر البغدادي (ت. ٢٤٥هـ): **المحبر**، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ط).(د.ت)، ص٢٥٩.

(٥١) الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٣٠/٥، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ١٢٤/٣، ابن منظور: **مختصر تاريخ دمشق**، ٢٨٠/٩، ابن كثير: **البداية**، ١٥٦/٨؛ ابن خلدون: **العبر**، ٢٤/٣. ومصادر أخرى تسميه أبو أيوب، انظر خليفة: **تاريخه**، ص٢٢٨، وينفرد اليعقوبي بتسميته بـ (رباح)، **تاريخه**، ٢٣٨/٢.

(٥٢) المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودي (ت. ٣٤٦هـ): **التنبيه والإشراف**، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، (د.ط).(د.ت)، ص٢٦٢.

(٥٣) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٢٨، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٣٢/٣٣، ٢٠٠/٦٧. وتسميه مصادر أخرى بالمختار وتكنيه بابي المحارق انظر اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٣٨/٢؛ الطبري: **تاريخ الرسل**،٣٣٠/٥، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ١٢٤/٣، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ١٥٦/٨، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت ٨٠٨هـ): **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م، ٢٤/٣، وردت كنيته تحت اسم أبو المحاري ويبدو إنها صحفت.

(٥٤) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،٩٥/٢١.

(٥٥) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٣٨/٢.

(٥٦) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٥٧) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٥٤/٢، أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩، ابن عساكر: تاريخ دمشق، ١٨٢/٢٤.

(٥٨) اليعقوبي: **تاريخه**،٢٥٤/٢.

(٥٩) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٦٠) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٥٨/٢، خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٦٣، المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٠، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٢٨٢/٦٦. وورد لدى أبي جعفر البغدادي: باسم المنهال، **المحبر**، ص٢٥٩. ويسميه المسعودي وابن كثير بـ أبي المنهال الأسود، انظر على التوالي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٠، **البداية والنهاية**، ٢٨٥/٨.

(٦١) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٩٩، أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،١٤٨/٥، ويسميه المسعودي وابن كثير بـ (يوسف) انظر على التوالي، **التنبيه والإشراف**: ص٢٧٣، **البداية والنهاية**:٨٣/٩.

(٦٢) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٨٠/٢، خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٩٩.

(٦٣) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٩٩.

(٦٤) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٩٩، أحمد الاصبهاني: **حلية الأولياء**، ٢٧٩/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٢٨/١٦، الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ١٥١/١٣.

(٦٥) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٢٩٩، وورد لدى اليعقوبي تحت اسم أبو العباس، **تاريخه**، ٢ ٢٨٠.

(٦٦) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٩١/٢، خليفة ابن خياط: **تاريخه**، ص٣١٢، ويرد لدى أبو جعفر البغدادي، باسم خالد، **المحبر**، ص٢٥٩.

(٦٧) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ٢٧٤.

(٦٨) **تاريخه**: ص٣١٢.

(٦٩) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣١٢، أحمد الاصبهاني: **حلية الأولياء**، ٢٧٩/٥، ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٣٠، الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ١٥١/٣، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٢٨/١٦. بينما اليعقوبي: يذكره بـ خالد بن الديان مولى محارب انظر تاريخه، ٢٩١/٢.

(٧٠) اليعقوبي: **تاريخه**،٢٩٩/٢، أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩. وحرس الخليفة سليمان هو خَالِد بْن الريان مولى بَنِي محَارب، وليس الديان كما يذكر اليعقوبي. (ابن خياط: **تاريخه**، ص٣١٩). المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٥.

(٧١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٥.

(٧٢) خليفة بن خياطه: **تاريخه**، ص٣٢٥، أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩، المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٦.

(٧٣) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٦.

(٧٤) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ٤٦٦/٩، خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٢٥، أحمد الأصبهاني: **حلية الأولياء**، ٢٧٩/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٢٩/١٦، ٤٠/٤٠،٦٨/٤٦، الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ١٥١/١٣.

(٧٥) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣١٤/٢. خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٣٥، وورد لدى أبي جعفر البغدادي: باسم سعيد، المحبر، ص ٢٥٩. المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٧.

(٧٦) أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩، المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٧.

(٧٧) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٢، أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩، المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٩.

(٧٨) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٣٥/٢.

(٧٩) ابن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٣٦٩/٨.( نصراً)

(٨٠) الربيع بن زياد بن سابور، انظر اليعقوبي: **تاريخه**،٣٢٨/٢، خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٣٦٩/٨ (يذكره بـ ابن شابور).

(٨١) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٨.

(٨٢) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٣٤/٢، وبرد لدى أبي جعفر البغدادي: باسم قطري، **المحبر**، ص٢٥٩.

(٨٣) أبو جعفر البغدادي: **المحبر**، ص٢٥٩.

(٨٤) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٣٤/٢.

(٨٥) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٣٥/٢.

(٨٦) الجهيشاري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري (ت.٣٣١هـ): **كتاب الوزراء والكتاب**، قدم له: حسن الزين، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٦٩.

(٨٧) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٤٦/٢-٣٤٧، في حين يذكر كل من خليفة وأبو جعفر البغدادي أن سقلاب اسم حاجبه انظر على التولي، **تاريخ خليفة**، ص٤٠٨، **المحبر**، ص٢٥٩.

(٨٨) اليعقوبي: **تاريخه**، ٣٣٦/٢-٣٣٧.

(٨٩) اليعقوبي: **تاريخه**، ٢٩٩/٢.

(٩٠) الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٥/٧.

(٩١) انظر ابن سعد: **الطبقات**، ٣٢٩/٧، الذهبي: **سير أعلام**، ١٢٣/٥٥٩،٥/٤، العصامي: **سمط النجوم العوالي**،٣١٠/٣.

(٩٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت.٧١١هـ): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ، ٦٩٩/١.

(٩٣) القلقشندي: **صبح الأعشى**: ١٢٧/١.

(٩٤) الأبشيهي: **المستطرف**، ص٣٠٦،٥٠.

(٩٥) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ): **أدب الكاتب (أو) أدب الكتّاب**، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت)، ص١٩.

(٩٦) القلقشندي: **صبح الأعشى**،٨٢/١.

(٩٧) **الجثمانية**: هي الخط الذي يخطّه القلم وتقيد به تلك الصورة وتصير بعد أن كانت صورة معقولة باطنة صورة محسوسة ظاهرة (المصدر السابق:٨٢/١).

(٩٨) النبرواي، فتيحة: **تاريخ النظم والحضارة الإسلامية**، مطبعة دار السعودية للنشر والتوزيع، ط٣، ص١٠٧.

(٩٩) ابن خياط: **تاريخه**، ص٢٢٨.

(١٠٠) ابن قتيبة: **أدب الكاتب**، ص١٧،١٨،١٩،٢٠، القلقشندي: **صبح الأعشى**،٨٥،٨٦/١.

(١٠١) المسعودي: **مروج الذهب**،١٤/٤.

(١٠٢) المسعودي: **مروج الذهب**،٢٦٣/٣.

(١٠٣) الجاحظ: **الرسائل**، ١٩٠/٢-١٩١.

(١٠٤) الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨٠/٦. الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٢٢. المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٦١.

(١٠٥) الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٢٣. بينما المسعودي يذكره بأنه ابن خشن، انظر **التنبيه والإشراف**: ص٦١

(١٠٦) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،١٦١/٢٠.

(١٠٧) الطبري: **تاريخ الرسل**،١٨٠/٦، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٢٧.

(١٠٨) الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨٠/٦.

(١٠٩) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(١١٠) الطبري، **تاريخ الرسل**، ٥٣٤/٣؛ الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص٢٧. المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٩.

(١١١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٩.

(١١٢) الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٢٨.

(١١٣) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ٣٧٣/٤، القلقشندي: **صبح الأعشى**، ٤٨٢/١.

(١١٤) الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٣٩.

(١١٥) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٣.

(١١٦) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣١٢، الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨١/٦.

(١١٧) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٤.

(١١٨) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣١٩؛ الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٣٥.

(١١٩) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٢٤؛ الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨١/٦؛ الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٣٨.

(١٢٠) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٣٥ ؛ الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٠.

(١٢١) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٣٢، البلاذري: **أنساب الأشراف**، ٣٦٩/٨، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٢٥٢/٤؛ الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٤، القلقشندي: **صبح الأعشى**، ٦٩/١، ويذكره الطبري بـ سالم بن جبلة: **تاريخ الرسل**، ٦٤٤/١١، المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٧٩.

(١٢٢) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٧، الطبري، **تاريخ الرسل**، ٥٣٤/٣؛ الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٧.

(١٢٣) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٧، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٧.

(١٢٤) الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨٢/٦.

(١٢٥) خليفة بن خياط، **تاريخه**، ص٤٠٨، الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨٢/٦. ابن عبد ربه: **العقد الفريد**،٧٣/١ و ٢١٢/٥، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٩.

(١٢٦) المطرزي، ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِىّ (ت. ٦١٠هـ): المغرب، دار الكتاب العربي،(د.ط)، (د.ت)، ص١٣٨، ابن منظور: **لسان العرب**،١٦٣/١٢، القلقشندي: **صبح الأعشى**، ٣٣٨،٣٣٩،٣٤٠/٢٨٩،٦/١٣٩،٣/٢.

(١٢٧) الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٣٠/٥، ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ١٤٢٠/٣، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**،١٢٥/٣، القلقشندي: **صبح الأعشى**، ٣٤٢/٦.

(١٢٨) الطبري: **تاريخ الرسل**، ٣٣٠/٥، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ١٢٥/٣، العصامي: **سمط النجوم العوالي**،٥٥/١.

(١٢٩) القلقشندي: **صبح الأعشى**، ٣٤٥/٦، ٣٤٨.

(١٣٠) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٤٥٢/٤٥، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٢٩.

(١٣١) الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨٠/٦-١٨١، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٣٤، ويذكره بشعيب الصابي، بينما خليفة بن خياط يقول أن كاتبه على الخاتم هو عمرو بن الحارث ثم مولاه جناح، **تاريخه**، ص٣١٢، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١٢١/٢٣.

(١٣٢) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣١٢، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٤٥٢/٤٥، الذهبي: تاريخ الإسلام، ٤٤١/٦.

(١٣٣) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣١٩، الجهشياري يقول أنه نعيم بن سلامة، **الوزراء والكتاب**: ص٣٥.

(١٣٤) ابن خياط: **تاريخه**، ص٣٢٥، ابن حيان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤هـ): **الثقات**، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفرك، ط١٣٩٥،١هـ/١٩٧٥م،٤٧٨/٥، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**،١٧١/٦٢.

(١٣٥) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٢، الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ٦٣، لكن ابن عبد ربه يذكره باسم الربيع: مولى لبني الحربش، وهو الربيع بن سابور، **العقد الفريد**:١٩١/٥.

(١٣٦) **أنساب الأشراف**: ٣٦٩/٨.

(١٣٧) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٦٢.

(١٣٨) الطبري: **تاريخ الرسل**، ١٨١/٦، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٨.

(١٣٩) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٣٧١، الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، ص٤٨.

(١٤٠) خليفة ابن خياط، **تاريخ**، ص٤٠٨.

(١٤١) خليفة بن خياط: **تاريخه**، ص٤٠٨، ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ٤٤٦/٣٣، ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ٢١٣/٥.

(١٤٢) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ١١٢/٥٩، الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١٣٣/٣، ابن كثير: **البداية والنهاية**، ١٣٣/٨.

(١٤٣) اليعقوبي: **تاريخه**،٣٤٣/٢. روي حميد بن عطية ذلك عن أبيه.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# الاختلافات المذهبية
# ودورها في تغذية النزاعات والحروب في التاريخ الإسلامي

**د. عبد المجيد نوري**

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
جهة طنجة
تطوان – المملكة المغربية

## مُلَخّصْ

يبدو أن لا جدال في كون الرجوع إلى التاريخ يشكل ضرورة علمية لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. وفي ضوء ذلك، تحاول هذه الدراسة أن تبرز دور الاختلافات المذهبية في نشوب الكثير من الفتن والحروب التي عاشتها الأمة الإسلامية، سواء في الماضي، مثلما حدث بين علي (رضي الله عنه) وبين الخوارج، أو في الوقت الراهن، كما هو الحال في سوريا والعراق واليمن. فالمعلوم أن هذه البلدان تعيش حروبًا وصراعات دامية حول المصالح المادية والامتيازات السياسية، خلال ما سمي الربيع العربي. بيد أن هذه الحروب أصبحت مؤطرة بالاختلافات الأيديولوجية، وبالمرجعيات المذهبية التي تغذيها وتستغلها بعض القوى الإقليمية والدولية، خدمة لأغراضها الاستراتيجية، والأمة تتجه بطبيعة الحال في الحاضر، سبيل ما وقع لها في بعض فترات الماضي، نحو مزيد من الدمار والتخريب والتقسيم، ومن ثَمَّ خلص البحث إلى أن تدبير الاختلاف لحل هذه الأزمات المعاصرة، يقتضي ضرورة تحلي الأطراف المتصارعة التي أصبحت في وضع حرج بالحكمة والشجاعة، كي تقف مع ذاتها وقفة متأنية للخروج من هذه الورطة التاريخية. ذلك بأن تؤمن بخيار ثقافة الحوار، وأن توقف كل أشكال القتل والاقتتال، وتقدم ما يكفي من التنازلات المرحلية، لتحقيق التوافقات السياسية، حفاظًا على مصالح الأمة وعلى دماء الأبرياء، وتلك أفضل النتائج، بل وأشرفها. وتبقى المعركة الفكرية لفرز الأصلح من بين هذه المذاهب الفكرية المغذية لهذا البلاء والمحن التي عاشتها الأمة وما تزال، مشروعًا مفتوحًا على المستقبل، وهي مسألة ليست بالهينة. فالواقع أن مَنْ اعتقد رأيًا أو ذهب مذهبًا وتصوره وتحقق به صارت أخلاقه وسجاياه مشاكله لمذهبه واعتقاده فيصعب إقلاعه عنها وتركه لها كما قال إخوان الصفاء.

**بيانات الدراسة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| تاريخ استلام البحث: | ٥ | مايو | ٢٠١٥ |
| تاريخ قبـول النشـر: | ٢١ | سبتمبر | ٢٠١٥ |

**كلمات مفتاحية:**

التاريخ الإسلامي، الفرق المذهبية، الشيعة والخوارج، الربيع العربي، الأمة الإسلامية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

عبد المجيد نوري. "الاختلافات المذهبية ودورها في تغذية النزاعات والحروب في التاريخ الإسلامي".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٣٨ – ١٤٥.

## مُقَدِّمَة

يعتبر موضوع الفرق المذهبية ودورها في التطور التاريخي للأمة الإسلامية عمومًا، وما عرفته هذه الأمة في ضوء ذلك، من نزاعات وحروب مدمرة، حول المال والسلطة على وجه الخصوص، من بين المواضيع التاريخية ذات البعد السياسي والمذهبي التي أثارت وما تزال اهتمام المؤرخين والباحثين، من أهل السياسة والفكر والفقه والتاريخ... وغيرهم. ولا غرو أن دراسة الموضوع تساعد على رصد بعض الحروب والأزمات السياسية التي عاشتها الأمة الإسلامية، وما تزال.

تمامًا مثلما تمكن من الوقوف على بعض أسبابها ونتائجها الكارثية، سواء في الماضي، شأن ما حدث بين علي ومعاوية، وكذلك الحال ما وقع بينهما وبين الخوارج، أو في وقتنا الراهن، سبيل ما يقع خلال ما سمي بـ "الربيع العربي". هذا الربيع الذي اتسم فيه الصراع بأبعاد مذهبية وإيديولوجية، بدعم وتدخل قوى إقليمية ودولية خارجية. والأمة تتجه بطبيعة الحال نحو مزيد من الدمار والتقسيم والتخريب. وذاك ما لا يقبله كل ذي عقل سليم، وقلب غيور على واقع الأمة وعلى دماء أبنائها ومستقبلها الحضاري.

من هذا المنطلق، جاء اختيارنا لهذه الدراسة المتواضعة، باعتبارها محاولة طموحة تروم إبراز دور الاختلافات المذهبية في بعض الفتن والحروب التي عاشتها الأمة الإسلامية. كما تنشد الإسهام في النقاش الدائر حول الحروب والأزمات السياسية المعاصرة، وعلاقة ذلك بتعدد المذاهب الدينية واختلاف آرائها في مسألتي الإمامة والحكم. وهكذا، تسعى هذه المحاولة إلى تسليط بعض الأضواء على ظروف نشأة بعض هذه المذاهب، وعلى الاختلافات القائمة فيما بينها، وما تزال، حول مسألة الإمامة والحكم، مع ما ترتب عن ذلك من حروب وفتن، كانت بطبيعة الحال من أسباب القهقري والتردي الحضاري الإسلاميين. ومن ثَمَّ سنحاول أن نبرز أيضًا علاقة الماضي بالحاضر في ذلك، أو بالأحرى تأثير الماضي في واقعنا المعاصر. ذلك على أمل الاستفادة منه، لاحتواء أزماتنا المعاصرة والسيطرة عليها واقتراح حلولاً ناجعة لها، وربما تفادي وقوعها في المستقبل. سبيلنا في ذلك الاستئناس بالتاريخ البشري عمومًا، وبتاريخ الأمة الإسلامية على نحو خاص. فلا ريب أن علم التاريخ كثير الفوائد والعبر. ولذلك تطلبه سائر الأمم والأجيال، التي تجمعها علاقات اجتماعية قددا ومعقدة بطبيعة الحال.

## الاختلافات المذهبية في التاريخ الإسلامي

وردت في مقدمة ابن خلدون فكرة أساس مفادها أن " الاجتماع الإنساني ضروري".[١] يرجع ذلك ما ذكره إخوان الصفاء من قبله، كون الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشا نكدا، لأنه محتاج إلى طيب العيش من إحكام صنائع شتى، ولا يمكن للإنسان الواحد أن يبلغها كلها، لأن العمر قصير، والصنائع كثيرة، فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا.[٢] وهكذا خلص بعض الحكماء إلى أن "الإنسان مدني بالطبع".[٣] كل ذلك يفسر أن الإنسان كائن اجتماعي، وفاعل تاريخي بامتياز. ولا مراء أن حقيقة التاريخ، تتجلى في كونه خبرا عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال. لذلك نساير الرأي القائل:" إن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي، فهو الذي يضعها في الزمن ويجعلها تحدد دورها في مسار التاريخ.[٤] ولولا التاريخ لضاعت مساعي أهل السياسة الفاضلة، وجهلت الدول، ومات ذكر الأول، وضمن ذلك معتبر وموعظة ومزدجر يفيد قارئه حكمة وإلهاما، ويقرطس من الآراء المسددة سهامًا،[٥] إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا.[٦]

وغير ذي شك، أن الكيس إذا نظر بفطنته في أخبار الناس، واطلع منها على وصف الحروب والمراس، قام له ذلك مقام المشاهدة والعيان، وتمثلت له الأحداث مصورة بأفصح البيان، فيزيد بمعرفة ذلك حنكة وتجريبًا، ويكتسب تخريجًا وتدريبًا.[٧] والمعلوم أن الأمة الإسلامية عاشت في تاريخها الطويل حروبًا وصراعات كثيرة، ولم تتجزأ جراء ذلك إلى دويلات مستقلة ومتحاربة فحسب، بل وانقسمت أيضًا إلى فرق ومذاهب فكرية متباينة ومتناحرة. ولا مشاحة أن كتب الفرق والملل والنحل تساعد على معرفة بعض مبادئ هذه الفرق والمذاهب، تمامًا مثلما تمكن من إعادة بناء فكر الغلاة منها، خصوصًا وأنها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة.[٨] وكانت لها في ذلك آراء وأقوال.

أما الشيعة على سبيل المثال، فقد جعلوها حصرا على علي رضي الله عنه، وذريته من بعده، بل ويزعمون أن النبي صلوات الله عليه، عهد له بها[٩]. ويحتجون في ذلك بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفونها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقة، حسب ابن خلدون.[١٠] وفي ضوء ذلك، يقولون إن عليا رضي الله عنه كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان. وفي مقابل ذلك، كان هناك فريق آخر يعارض هذا الرأي، ويرى أن النبي (ﷺ) لم ينص على من يخلفه، وترك الأمر للناس يرون ما يصلح لهم ومن يصلح لهم.[١١] أما الخوارج فهم يؤلفون في واقع الأمر جهة معارضة للأمويين والعباسيين،[١٢] ولذلك لم يكونوا أصحاب فكر ونظر، بل كانوا أصحاب ثورة دائمة على الحكم الأموي.[١٣] وقد كان رأيهم في الإمامة إن كان لابد منها، فأصلح الناس لها أحق بها، قرشيا كان أو غير قرشي، عربيًا أو غير عربي.[١٤] وهكذا رفعوا شعار لا حكم إلا لله، وصار هذا الشعار يحمل مضمونا آخر عندما ترجم إلى شعار "الأمر شورى والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ثم إلى مبدأ الخلافة لكل مسلم عادل[١٥] وبذلك خالفوا أهل السنة والشيعة على السواء.

عمليًا، كانت مبايعة عيسى بن يزيد الأسود بالإمامة، وهو من موالي العرب وانصياع صفرية مكناسة لبيعته، بعد أن حملهم أبو القاسم سمكو على الاعتراف بإمامته، تطبيقا عمليا لرأي الخوارج في الإمامة.[١٦] بيد أنهم سخطوا عليه، بعد نزوح بقية بطون مكناسة نحو سجلماسة وقاتلوه بطريقة قاسية تنم عن تطرف الخوارج الصفرية وميلهم نحو العنف.[١٧] والشيء نفسه يقال عن الاباضية، فقد بايعوا عبد الرحمن بن رستم بالإمامة وهو من الفرس[١٨]، فتوافد الناس على تاهرت من كل ناحية. وكما انقلب صفرية مكناسة على عيسى بن يزيد الأسود، رغم أنه أدخل نمطا جديدا على سجلماسة، إذ شق القنوات واستكثر من غرس النخل،[١٩] فقد انحصر الاختيار حسب أحد الدارسين[٢٠] بين عبد الوهاب بن رستم، بصفته واحدا من بين الستة الذين اختارهم أبوه لشغل منصب الإمامة من بعده، وبين مسعود الأندلسي، ثم انسحب هذا الأخير وبقي عبد الوهاب فتولى الإمامة.

هكذا، غلب مبدأ الوراثة على مبدأ الاختيار والشورى، معنى ذلك أن الصفرية[٢١] والاباضية قبلوا على السواء لأنفسهم ما أنكروه على غيرهم في الأخذ بمبدأ الوراثة في ولاية أمور المسلمين،[٢٢] وأصاب الرأي محمود إسماعيل إذ قال: إن التزام خوارج المغرب بعقائد المذهب في سياستهم ونظمهم كان خلال السنوات الأولى من حكم أئمة بني مدرار في سجلماسة وبني رستم في تاهرت، إذ طغت تعاليم المذهب على

دوافع العصبية والعنصرية. وعندما انقلبت الأمور، كان من الطبيعي أن تظهر حركات انشقاقية. خير دليل نسوقه على ذلك، هو ظهور فرقة النكارية، أي المنكرين لإمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، وفرقة أخرى تسمى الوهابية أي أنصار عبد الوهاب. وقام الصراع التقليدي على الحكم ووقعت الحرب... فسالت الدماء بين هؤلاء المثاليين على مسألة وراثة الحكم،(٢٣) كما سالت دماء كثيرة في فترات متعددة بين الشيعة والسنة من جهة، ثم فيما بين هؤلاء والخوارج من جهة أخرى، سواء المعتدلين أو المتشددين منهم، من قبيل الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المتوفى سنة (٦٠هـ) هذا الأخير الذي أباح قتل أطفال مخالفيه،(٢٤) واستحلال الأمانة لأنه يراهم كفارًا.

ومعلوم أن الخوارج اعتبروا عليا وحزبه كفارا لأنهم قبلوا التحكيم، وكتاب الله واضح لا يقبل تحكيما، ثم قالوا إن الولاة الظلمة من معاوية وقومه من الأمويين كفرة، ويجب أن يقابل كفرهم وظلمهم وجورهم، بالخروج عليهم جهارًا.(٢٥) وبذلك رفضوا إمامة علي ومعاوية، وأنكروا احتكار قريش لها، ودعوا إلى الثورة على مخالفيهم باعتبارهم كفرة مارقين،(٢٦) فكان تعاملهم مع الخصوم ينبني على حد السيف.(٢٧) ويبدو على صواب مَنْ قال إن "التطرف الشديد كان من خصائص فكرهم السياسي"، ومن أسباب فشلهم أيضًا، حتى قيل بأن سياستهم غير سياسة،(٢٨) ولكنه كان أيضًا أحد أسباب الحروب والفتن التي عاشتها الأمة الإسلامية، تمامًا مثلما كان الفكر السياسي لبعض الفرق المذهبية، وعلى رأسها الشيعة، سببًا لذلك. حقيقة ذلك، يمكن الوقوف عليها من خلال الرجوع إلى بعض المصنفات التاريخية،(٢٩) حيث يجد الباحث ما يكفي من النصوص والأحداث التي تبرز طبيعة الخلافات المذهبية ودورها في الحروب والفتن التي عرفتها الأمة الإسلامية وما تزال، بغض النظر عن الأسباب والدوافع الأساس المحركة لهذه الحروب والفتن إن ماديًا أو سياسيًا.

وعليه، فالقراءة المتفحصة لتاريخ الأمة الإسلامية واستخلاص العظات والعبر منها قمينة بإخماد نار الفتنة فيها، تماما مثلما هي قادرة على إشعال فتيلها، خصوصًا من قبل الأعداء والمتربصين بها سواء كانوا في الداخل أو في الخارج، ويتحقق لهم ذلك كلما اتخذت الأمة من الحذر عدوا، وغابت عنها الوحدة والحكمة وحسن الرأي والتدبير. فالواقع أن الأفكار والمعتقدات والمذاهب لا تموت، وإن كانت مضامينها مضمرة ومدفونة في مقابر اللاشعور الجمعي واللاوعي التاريخي، لأنها محنطة في كتب الفقه والتاريخ والآداب والأنساب والطبقات، وفي ذاكرة العلماء والمتعلمين والأجيال بالأساس، رغم ما يشوبها من تشويه وما يمكن أن تعرفه من تطوير.

وغير ذي شك أنه ببضعة نقود تخرج في الغالب من جيوب الأعداء في الخارج، وبتغذيتها بحماس بعض المخالفين وتطلعاتهم في الداخل، خصوصا في ظل تخاذل الحكام وجورهم وإهمالهم لشؤون الرعية، يمكن إحياء بعض هذه الأفكار والمعتقدات المنتمية لهذا المذهب أو ذاك، أو لهاته الطائفة أو تلك، فيتم بعثها من جديد لتشعل نار فتنة جديدة قديمة، تجيش لها العامة، ولعل طلعها رؤوس شرذمة شبه مثقفة أو متعلمة، طامحة أو مرتشية. وغير بعيد أن مدبريها عصبة من المثقفين والمفكرين، وهم في الغالب من غير أهل الدار، خدمة لأغراضهم الاقتصادية والسياسية والدينية...، كونهم أعداء الأمة. ومن أهم الشواهد في هذا الصدد، ما حدث باليمن التي قلما اجتمعت قواعدها الكبرى، وهي صعدة وصنعاء وتعز وزبيد... على رأي واحد، لا في السياسة ولا في غيرها، إثر التهيء للمشروع الشيعي الفاطمي، باسم الدعوة لآل البيت، ذلك عندما استعان شهر بن حوشب، استنادا إلى دراسة معاصرة،(٣٠) بأموال رجل فارسي كاره للعرب يسمى دندان، ولعله الدور نفسه الذي يقوم به اليوم الغرب والروس وإيران في السر والعلن.

ذلك في رأينا هو "سم التاريخ" الذي نحقن به ونحن في سبات عميق، فنصحوا كل ربع قرن لنفتن فيه مرة أو مرتين، يقتل بعضنا بعضا، فتصعق الأمة بأيدي الغدر والعملاء، ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين.(٣١) عمليًا، اتخذ الانقسام الذي أفرزته الثورة على عثمان طابعًا نهائيًا بفعل عمق الجرح واتساع الهوة بين الفئات المتناقضة التوجهات في المجتمع الإسلامي...، بالإضافة إلى نشوء الفكر السياسي في تاريخ الإسلام وولادة الفرق السياسية(٣٢) والمذهبية، هذه الفرق التي ظهر معظمها في العصر العباسي، علمًا أن كل فرقة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، بل وصاحبة الحق والرأي الصائب، فتوظف كل ما تملك من وسائل القوة والعنف للدفاع عن رأيها وتحقيق طموحاتها. ونعم الاختيار أن يلجأ المرء في ذلك إلى أسلوب الإقناع والحوار وقرع الحجة بالحجة، والبقاء في النهاية للأقوى.

والأغلب على الظن؛ أن هذا الواقع بخصائصه الفكرية السالفة الذكر، يعتبر من أعقد المشكلات التي يصعب السيطرة عليها لتذويب الخلافات وحل المشكلات، بغية تفادي الحروب والصراعات بين مذاهب العالم الإسلامي وبلدانه على مر التاريخ، فقد يهون الصراع أو تسهل السيطرة عليه من أجل المصالح المادية، سبيل ذلك سبيل الحرب من أجل الجاه والمناصب السياسية، حيث مجال التنازلات والتوافقات، حقنا لدماء الأبرياء، نموذج ما حصل عام الجماعة عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه.(٣٣) وكان ذلك من دون ريب، موقفًا رشيدًا وحكيمًا. فقد أيد الله سبحانه دينه بالاتفاق والائتلاف، وحرم مسالك الشتات ودواعي الاختلاف(٣٤). قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ".(٣٥) وقال جل علاه "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا".(٣٦) يتضح من هذه الآيات الكريمة أن الإسلام يدعو إلى الوحدة والجماعة، وينهى عن التفرقة(٣٧) والشتات، لأن الدين واحد، والحق كذلك. ومن المسلم به أن ييسر ذلك كما سبق ذكره، عملية السيطرة على الحروب والنزاعات في العالم الإسلامي، مهما كانت دوافعها المادية أو السياسية أو بتحريك نعرات القبلية والعرقية بفعل فاعل، مثلما حدث بين ملأ من الأوس والخزرج، إذ مر بهم رجل من اليهود فساءه ما هم عليه من

الاتفاق والألفة. فبعث رجلا معه وأمره أن يجلس بينهم ويذكرهم ما كان من حروبهم يوم بعاث وتلك الحروب، ففعل، فلم يزل ذلك دأبه، حتى حميت نفوس القوم وغضب بعضهم على بعض، وتشاوروا، ونادوا بشعارهم وطلبوا أسلحتهم، وتواعدوا إلى الحرة، فبلغ ذلك النبي (ﷺ) فأتاهم فجعل يسكنهم ويقول أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم.."فندموا على ما كان منهم واصطلحوا وتعانقوا والقوا السلاح.[٣٨]

وبقدر ما يتضح في ضوء ما تقدم، مدى يسر السيطرة على الحروب والنزاعات، في ظل الوحدة والجماعة وتحكيم العقل وحسن الرأي... بقدر ما يبدو أن ذلك يصبح أكثر تعقيدًا وصعوبة، خصوصًا في وقتنا الراهن، عندما ينتقل الصراع من المنطلقات المادية والسياسية... إلى حلقة المذهبية، فيصرف كل فريق أكثر همه وعنايته إلى نصرة مذهبه، وتحقيق اعتقاده في جميع متصرفاته، فيصير ذلك خلقًا وسجية وعادة يصعب إقلاعه عنها وتركه لها.[٣٩] والحال أن كل فريق يعتبر نفسه فقط على حق، ومن خالفوه على باطل، ويصل الأمر عند الغلاة والمتطرفين إلى حد تكفيرهم ووصفهم بالمروق، وبالتالي وجب قتلهم ومحاربتهم، شأن ما نادى به الخوارج الذين اعتبروا من بقي في صفوف علي وصفوف معاوية ولم يخرج فهو عندهم كافر، وأصبح التعامل فيما بينهم قائما على حد السيف...، ودخل الخوارج في حرب مع علي إلى أن اغتاله أحدهم، ثم انخرطوا في ثورة دائمة ضد الدولة الأموية استمرت مشتعلة منذ قيامها إلى سقوطها.[٤٠]

بديهي أن تدخل الأمة بسبب هذه التفرقة والمعتقدات، مثلما حدث بين الخوارج وبين علي ومعاوية، في فتن وحروب أهلية مذهبية طائفية... يروح ضحيتها الأبرياء من الأطفال والشيوخ والنساء، وتهتك فيها الأعراض وتستباح الأنفس والأموال، وتغتصب النساء وقد يلد بعضهن جراء ذلك. وهذا ما نشاهد ونسمع بعض صوره اليوم عبر وسائل الإعلام، في زمن ما سمي "الربيع العربي"، عصر القتل وهتك الأعراض، وربما دفن الناس أحياء، وحقن بعضهم بالجراثيم الخبيثة، ناهيك عن استعمال الأسلحة المحظورة من قنابل ومواد كيماوية وغازات سامة وبراميل متفجرة وغيرها. ومعلوم أن الأمة تتجه في الحاضر، سبيل ما وقع لها في بعض فترات الماضي نحو مزيد من التخريب والدمار والتمزق والتقسيم، وكل ذلك بفعل جرثومة خبيثة تم حقنها في جسدها، ولا ندري يقينا كيف؟ ولا متى؟ ولا من قبل من ؟ إنما المعلوم أن" التشيع اعتنقته طوائف مختلفة للأسباب مختلفة، بل اعتنقه أيضا قوم أسوأ من هؤلاء، قوم أرادوا الانتقام من الإسلام فتظاهروا بالغلو فيه خديعة ومكرا"، ومن ضروب الغلو، استنادا إلى دراسة معاصرة،[٤١] الغلو في التشيع. فقد دخل في صفوف الدعاة من أهل الإيمان بإمامة علي وأبنائه أو من أهل الطموح السياسي والمالي، جماعات من الفرس وغيرهم من أصحاب الآراء الغريبة عن الإسلام، فنشأت فرق الشيعة الكثيرة.[٤٢]

والراجح أن هناك طائفة من الموالي أسلمت نفاقًا، لأنها رأت أن السبيل إلى المال والجاه والسلطان لا يكون إلا بالدخول في الإسلام، فأعلنت اعتناقه ولم يدخل الإيمان قلوبها، ولم تدع فرصة للكيد للعرب إلا انتهزتها، كما دعت إلى الشعوبية والمذاهب الدينية القديمة.[٤٣] ذلك كما قلنا سابقًا، هو السم الذي تحقن به الأمة من حيث تدري وهي لا تدري، فيقتل بعضها بعضا، ويتآمر بعضها على بعض، سواء مع الأصدقاء أو الأعداء. ففي زمن المستنصر الفاطمي على سبيل المثال، حاول أحد وزراء هذا الأخير، يدعى أبو محمد الحسن ابن علي اليازوري، التخلص من مشاكل عرب بني هلال في مصر، وفي الوقت نفسه أراد تأديب المعز بن بادس، الذي أعلن استقلاله عن الفاطميين وعاد إلى المذهب السني، ودخل في طاعة الخليفة العباسي، فقام بضرب بعضهما ببعض، ومن أجل ذلك أقطع بني هلال وبني سليم بلاد افريقية والمغرب ونقلهم إليها، بيد أنه لم يفكر في الضرر الذي يمكن أن يلحقه هؤلاء بافريقية وأهلها، من قتل وتهجير وغير ذلك.

ولم يطفح على السطح مثل هذا التآمر في تاريخ العالم الإسلامي حسب ما نعلم، بما ينجم عنه من قتل واقتتال...، إلا عندما انقسم الناس شيعا ومذاهب، وبذلك تفرقت بهم السبل، وخرجوا عن الطريق الصحيح، طريق النبي (ﷺ)، وصحابته الكرام، تحديدًا أبا بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، قال تعالى: "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ".[٤٥] ومن ثَمَّ، نرجح أن ما حدث من صراع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وهما من صحابة رسول الله، لا يدفع المرء إلى التفكير في كونهما اختلفا على الإطلاق في الأصول، أو حول إحدى وصايا رسول الله (ﷺ). ولذلك يبدو لنا أن هذا الصراع الدموي الطويل بين الشيعة والسنة وغيرهما من الفرق الأخرى، إنما مرده إلى أفكار مسمومة دخيلة على الإسلام والمسلمين، من المنافقين والمتربصين بهما. وهنا تبرز قيمة ما ذكره حسين مساوي، صاحب كتاب "لله ثم للتاريخ"، نقلاً عن أحد الصحافيين،[٤٦] حول هذا الموضوع قال: "إن مكوثي هذه المدة الطويلة في حوزة النجف العلمية واطلاعي على أمهات المصادر، جعلني أقف على حقائق خطيرة يجهلها أو يتجاهلها الكثيرون، واكتشفت شخصيات مريبة كان لها دور كبير في انحراف المنهج الشيعي.

ويذكر المؤلف من بين هذه الشخصيات اسم عبد الله بن سبأ، وكان يهوديًا، وهو أول مَنْ أظهر التشيع والغلو في حب علي بن أبي طالب. ويذكر طائفة من علماء طبرستان، ممن وصفهم بأنهم يهود تدثروا بعباءة الإسلام، من أمثال النوري الطبرسي، الذي ألف كتابًا للطعن في صحة القرآن، إضافة إلى بعض رواة الحديث الذين لم يعتنقوا الإسلام إلا بغرض وضع الأحاديث والروايات المكذوبة، وعلى هؤلاء مدار رواية معظم الأحاديث التي يعتد بها أتباع المذهب الإثنى عشري. وقد استغلت الدماء المسفوكة والمصالح السياسية لسقي هذه الأفكار التي ترعرت وأثمرت مذاهب متعددة مشتبهة وغير متشابهة. وهكذا يبدو أن الترياق الحقيقي لهذا الداء العضال، يكمن في ضرورة وكيفية استئصال هذه الحقائق الأوهام، الكامنة في اللاوعي

الجمعي والذاتي التاريخيين، والعودة بالأمة إلى وحدتها وعزتها وإلى قيمها وأخلاقها السامية التي أعطتها هذه الوحدة القائمة على أساس العدل والمساواة والأخوة، بعيدا كل البعد عن القبلية والعصبية، إذ لا فرق في شرع الله وسنة رسوله الكريم بين عربي وبين عجمي، ولا بين أبيض وبين أسود إلا بالتقوى.

ومن ثَمَّ، وجدنا الناس في فجر الإسلام، زمن النبي (ﷺ) متآزرين متضامنين، مثل تآزر أعضاء الجسد الواحد وتضامنها. وكان منهم القرشي والحبشي والرومي والفارسي وغيرهم، يقف بعضهم إلى جانب بعض في السراء والضراء. والراجح أن سائر تصرفاتهم ومختلف أنماط أفعالهم الاجتماعية، كانت قائمة على هذا الأساس، في ضوء قيمهم وقواعدهم الذاتية والجمعية اللاشعورية، شبه المتعالية عن العرقية والقلبية، بيد أنها كانت خالية من أي مذهبية. ولا مناص من القول، إن الإسلام يكفل حقوق كافة الشرائح غير المسلمة في دار الإسلام ومنها ما يتعلق بالعرض والمال والنفس والدين وغيرها، ولكنه يفرض عليها بالمقابل واجبات تهدف بالأساس إلى الحفاظ على استقرار الأمة وأمنها، وكذا عدم المساس بدينها وحقوق أهلها. فهل أوفى كل هؤلاء ما عاهدوا؟ أم خالفوا ونافقوا وعملوا على دس السم في جسد الأمة في جنح الليل وهي نائمة مطمئنة، لتصحوا بين الحين والآخر على مرض الفتنة وألمه الفتاك،؟ هذا الألم الذي لا يميز بين الأخضر وبين اليابس، ولا فيما بين الصالح والطالح، مثلما هو الحال في زمننا هذا، خلال سنوات ما وصف بالربيع العربي، الذي راح ضحيته آلاف الأبرياء بدعم روسي إيراني من ناحية، وأمريكي أوربي من ناحية أخرى.

ويذكرنا هذا بحروب الوكالة زمن الحرب الباردة، عندما كان يتصادم الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة بشكل غير مباشر عبر حلفائهما وأتباعهما.[٤٧] وتتجلى مظاهر ذلك في وقتنا الراهن، الذي يتميز بظهور قوي إقليمية جديدة ، وبتغيرات دولية معاصرة، من خلال ما حدث بأوكرانيا على سبيل المثال، وما يحدث ببعض أصقاع عالمنا الإسلامي، شأن ما هو الحال بالعراق وسوريا واليمن... وبعض دول إفريقيا جنوب الصحراء، حيث القتل والدمار والتخريب. ويروح ضحية ذلك كل يوم الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ، ناهيك عن التشرد والاغتصاب وموت الفارين من الحرب جراء الجوع والغرق وقسوة البرد بفعل موجة الثلوج الكثيفة التي هطلت خلال شتاء ٢٠١٥ في بعض المناطق المتحاربة وفي مقدمتها سوريا. تحدث كل هذه المأساة وأطراف النزاع ماتزال تستغل الثروات المحلية العمومية، وتبحث عن الأموال الخارجية، دفاعا عن أهدافها ومصالحها الضيقة، وكراسيها السياسية، مستغلة في ذلك انتماءاتها الإيديولوجية والمذهبية، والأمة بطبيعة الحال في طريقها نحو مزيد من التخريب والدمار والتقسيم والتفقير. وتعاني أقطارها من عدم الاستقرار السياسي بسبب التدخلات الأجنبية وطبيعة الأنظمة الاجتماعية المحلية وهشاشة الدولة القائمة.[٤٨] وهذا ما يجعلنا نتساءل أليس لهذه الأطراف المتصارعة أو لبعضها قلوب وعقول يفقهون ويعقلون بها؟ هل أصبح الأمر أكبر من طاقتهم، وخارج عن إرادتهم، بعدما كانوا رأس عود الثقب الذي تم حكه بأيدي خارجية، لإشعال نار هذه الحرب المدمرة؟

وبقدر ما نأمل أن يخرج الله من رحم هذه المأساة والظلام القاتم، بصيص نور تسير الأمة في طريقه نحو الأمام والغد الأفضل، بقدر ما يبدو لنا أن الترياق الآني والمستعجل لإخماد داء هذا السم الفتاك، الذي ينخر جسد الأمة ويمزقه إربا إربا، في ظل هذا الواقع المأزوم الذي أرخى بظلاله حتى طال أمده، هو ضرورة تحلي الأطراف المتصارعة التي أصبحت في وضع حرج، بالشجاعة والحكمة، كي تقف وقفة متأنية مع ذاتها فرادى وجماعات، للخروج من هذه الورطة التاريخية. ذلك بأن تؤمن بخيار ثقافة الحوار، وأن توقف كل أشكال القتل والاقتتال، وتقدم ما يكفي من التنازلات المرحلية، لتحقيق التوافقات السياسية، حفاظا على مصالح الأمة وعلى دماء الأبرياء، وتلك أفضل النتائج، بل وأشرفها. فالدنيا برمتها أهون عند رب العباد، رب العالمين، من قتل نفس بغير نفس أو فساد في الأرض. والحال أن مَنْ قام بذلك، كأنما قتل الناس جميعا. فما بالنا بمن اغتصب الأموال وهتك الأعراض وقتل آلاف الأبرياء، من الأطفال والنساء والشيوخ والعجزة... من غير وجهة حق، ومن دون فساد في الأرض.

وعندما ما تخرج الأمة بإذن الله من هذه الورطة وتسترجع بعض عافيتها، لابد لها من وصفة طبية طويلة الأمد، لاستئصال سم هذا الداء القاتل. ذلك بأن ترسي فيها قواعد العدل والمساواة من جهة، وأن تؤمن المذاهب المختلفة بخيار الحوار وقرع الحجة بالحجة لفرز الأصلح والأفضل والأقوى، بقوة الرأي والحجة في ضوء الكتاب والسنة، أي في ضوء الشريعة الإسلامية التي يؤمن بها الجميع ويحارب من أجلها الجميع. وإذ لم نجرؤ في زمننا هذا، خلال ما وصفوه بالربيع العربي، الذي كانت بعض أمطاره دماء الأبرياء، وجنى الناس منها الرعب والتشريد واغتصاب الأموال وهتك الأعراض، والموت جوعا وتعذيبا وغرقا وبردا...على أن نتهم أحدا بإدعاء ذلك فقط . الحرب من أجل الشريعة.. لحاجة أو لحاجات في نفسه، من منطلق حسن الظن بالله وحسن الظن بعباده. فلا مراء أن البعض إن لم نقل الكثير، طبع الله على قلبه بما كسبت يداه، فعميت بصيرته، وضل الطريق المستقيم، وتاهت به السبل، ولم يجد سوى خيار القوة والعنف وحمل السلاح، بدل الحوار والتعايش والتفاهم للدفاع عن مصالحه، فأشعل وأجج فتيل هذه الحروب القاتلة والمدمرة.

وفي الشرع ما يكفي من الآيات والأحاديث الشريفة التي تجرم سفك الدم الحرام، كما تنهى عن التفرقة والظلم. ومنه يتضح أن عليًا (كرم الله وجهه)، كان صاحب موقف تاريخي حكيم في تدبير الاختلاف، للمقاصد الشرعية السالفة الذكر، وعلى رأسها حقن الدماء. عمليًا، بالرغم من شتم الخوارج لعلي رضي الله عنه ولأصحابه، بل وتكفيرهم، فقد خاطب علي من بقي منهم على رأيه قائلاً، قفوا حيث شئتم حتى تجتمع أمة محمد (ﷺ)، بيننا وبينكم أن لا تسفكوا دمًا حرامًا، أو تقطعوا سبيلاً، أو تظلموا ذمة، فإنكم إن

فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء.(٤٩) وقد أشار عليه بعض أصحابه أن يقاتلهم، فرفض ذلك وقال قولته الحكيمة، "قوم رأوا رأيًا فدعوهم وما رأوا".(٥٠) إن ما يهمنا في هذا النص، الذي يعيد إلى الواجهة قولا مأثورا، يعبر بشكل واضح عن قناعة الإيمان بآلية الحوار لتدبير الاختلاف، من منطلق الإيمان أيضا بحرية الرأي والتعبير، واحترام مواقف الغير، كونه ينطوي على هذه الحكمة التاريخية، التي لم يتم للأسف التقاطها واستثمارها بشكل جيد وعملي، سواء في الماضي أو الحاضر.

وعليه، فالنص لا يسجل سبقًا تاريخيًا للعالم الإسلامي، مقارنة بالفلسفة الغربية، في باب حماية الحق في التعبير والاختلاف فحسب، بل يبدو أننا لا نبالغ إذا قلنا إنه يؤسس لمفهوم الفضاء العمومي، بمعناه الراهن في علم الاجتماع والفلسفة الغربية المعاصرة، خصوصا عند هابرماس، الذي يعرفه بالمجال المتاح لجميع المواطنين، حيث يجتمع الجمهور للتعبير عن رأي عام، كونه مجال الحوار والنقاش. وبذلك يرمز حسب فولتون إلى واقع الديمقراطية في نشاطها وممارستها وأنه لا يمكن تقرير وجوده.(٥١) ومن ثَمَّ، يبدو أننا لا نحيد عن الصواب إذا قلنا إنه كان في حسن إصغاء الخوارج. وفي اتعاظ من جاء بعدهم .لهذا الرأي السديد، بل والحكمة التاريخية النادرة، خير الأمة وصلاحها. فيبقى هؤلاء آنئذ على مواقفهم حيث شاءوا إلى أن تجتمع الأمة، أو يلجؤوا إلى الاستمرار في المناظرات والحوار وقرع الحجة بالحجة، فيستوعب الجميع الجميع، وتتجنب الأمة القتل والاقتتال ومآسيهما، والبقاء حينها للأقوى، بقوة الرأي والحجة. ولنا في تاريخنا ما يمكن أن نهتدي ونستأنس به في هذا الإطار، لتدبير اختلافاتنا وحل أزماتنا المعاصرة، التي يبدو أنها صدرت إلينا في جزء منها من الخارج، وإن كانت لها بطبيعة الحال أسباب داخلية.

وهنا لا بد لنا من تأييد ما يراه خالص جلبي، كون القابلية للاستعمار هي التي تقول للاستعمار أنا هنا تعال فاركب على رقبتي ويحق لنا أن نتساءل، هل كذلك كان الحال مع غزو العراق على عهد الصدام؟، والدول تنهزم بتفككها الداخلي وانهيار الحضارات يتم بعلة الانتحار الداخلي، أكثر من قصور طاقة التكنولوجيا أو اكتساح خارجي.(٥٢) وبقدر ما نوافقه الرأي على ذلك، على أساس أن ما أصابنا من مصيبة بما كسبت أيدينا، "ويعفو عن كثير"(٥٣) من جهة، ولقوله جل علاه "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا"،(٥٤) من جهة أخرى. وهي آية قرآنية تدعو إلى الوحدة والجماعة، وتنهى عن الاختلاف والتفرقة، كما هو حال الأمة اليوم، وفي ذلك قسط من أسباب هلاكها بطبيعة الحال، بقدر مانريد أن نشير كما هو معلوم، أن الظاهرة الاجتماعية غير الظاهرة البيولوجية. بالنسبة للظاهرة الطبيعية، قد يكون العامل الداخلي كما قال جلبي، هو الحاسم في الصحة والمرض، في ضوء الصراع القائم بين الهجوم الجرثومي الذي لا يعرف الاستراحة والتقاعد والإجازة، وبين جهاز المناعة الذي تأخذه السنة والنوم أحيانا، لسبب أو لآخر فينهار، ومع انكسار التوازن يتولد المرض.

أما بالنسبة للظاهرة الاجتماعية، فالواضح أن اختراقها لا يطابق تماما اختراق الظاهرة البيولوجية، مما يشكك إن لم نقل يبطل القياس بينهما. فالأولى أعقد من الثانية بكثير، والإنسان في ذاته أعقد منهما، إنه الكائن الغامض المنفلت، المستعصي على الفهم، الكائن المخادع المخاتل، الذي يجمع في ذاته بين الشيء وضده في الآن نفسه، مثل جمعه فيما بين الحق والباطل، والقوة والضعف والخير والشر، والحب والكره. بيد أنه يستطيع أن يقدم إليك نفسه كما يريد، وعلى الصفة التي يريد، وفي الوقت الذي يريد، حسب أهوائه ومصالحه وقيمه ومبادئه. ومن هنا نفهم لماذا جعل الله "المنافقين في الدرك الأسفل من النار".(٥٥) وبعض هؤلاء هم الذين دسوا السم في جسد الأمة، وهي صاحية نائمة، لتصحو وتنام، مثلما هو الحال اليوم، على فتنة مدمرة. ولعل ذلك ما جعل البعض اليوم، يعتبر قتال الشيعة أفضل من جهاد أهل الشرك. وهو الموقف ذاته الذي أفتى به فقهاء السنة، حسب ما أورده الدباغ والقاضي عياض، استنادا إلى دراسة معاصرة،(٥٦) حدث ذلك إثر انضمامهم إلى ثورة أبي يزيد ضد الفاطميين. فقد نظر فقهاء القيروان إلى ما قام به العبيديون من تغييرات في العبادات والطقوس، على أنه من قبيل الكفر، فقد اسقط المروزي عامل المهدي على القيروان صلاة التراويح، كما أحدث القائم تغييرات جوهرية في الشرائع والأحكام أثارت غضب فقهاء السنة.(٥٧)

وفي المقابل يذكر صاحب كتاب "لله ثم للتاريخ" أن فقهاء الشيعة الإثنى عشرية قارنوا السني بالكافر والمشرك والخنزير وجعلوه من الأعيان النجسة، وليس هذا فحسب، فالسني كما جاء في بعض الفتاوى التي يسوقها المؤلف" حلال الدم... فإن قدرت أن تقلب عليه حائطًا أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد عليك فافعل.(٥٨) وخير دليل يمكن أن نستأنس به في هذا الإطار، للخروج من هذا الشتم والسب المتبادل، ومن دائرة الصراع الفكري والسياسي والعسكري بين السنة وبين الشيعة(٥٩) وبين غيرهم من الفرق الأخرى، ما قام به إدريس بن عبد الله، على حد قول باحث معروف،(٦٠) إذ حرص على استرضاء كافة القبائل على اختلاف مذاهبها، فاسترضى أهل السنة حين دعا إلى كتاب الله وسنة نبيه، كما استرضى الخوارج، حين نص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبرت أقواله في التوحيد والعدل عن حرصه على كسب المعتزلة.

يتضح هذا من خلال خطبته التي دشن بها قيام دولته، ومما جاء فيها "الحمد لله الذي جعل النصر لمن أطاعه وعاقبة السوء لمن عانده. ولا إله إلا الله المتفرد بالوحدانية... أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى العدل في الرعية والقسم بالسوية... اعلموا عباد الله أن من أوجب الله على أهل طاعته المجاهدة لأهل عدواته ومعصيته باليد واللسان وفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا كان محمود إسماعيل يرى في خلو خطبة إدريس بن عبد الله من أي ذكر للتشيع، تسترا على أهدافه السياسية، لأنه أدرك خطورة إثارة تشيعه، حتى لا يحدث فرقة في وقت كان فيه بحاجة ماسة إلى تعضيض الجميع،

ولذلك لم يشر حتى إلى اعتبار نفسه إماما.[٦١] فالراجح أنه من الأخطاء الشائعة، كما جاء على لسان أحد الدارسين، ونساير الرأي في ذلك، القول بأن دولة الأدارسة دولة شيعية لأن مؤسسها وأمراءها كانوا من آل البيت. والحقيقة أن الأدارسة رغم علويتهم لم يكونوا شيعيين، بل لم يكن أحد من رجال دولة الأدارسة أو أتباعهم شيعيا، فقد كانوا سنيين، لا يعرفون الآراء الشيعية التي شاعت أيام الفاطميين، ولم يعرفوا في بلادهم غير الفقه السني المالكي. وبدهي أن آل البيت لا يمكن أن يكونوا شيعة لأحد، أما الشيعة فهم أنصارهم.[٦٢] ويدعم شرعية هذا الرأي، الصراع المرير الذي خاضه الأدارسة وأهل المغرب مع الفاطميين.

وأيًا ما كان الأمر، فقد استطاع إدريس بن عبد الله أن يؤسس أول تجربة سياسية ناجحة لآل البيت في المغرب بعد صراعهم ومعاناتهم الكبرى في الشرق مع العباسيين. وقد استطاع بالفعل أن يوحد كافة الأطراف الملتفة حوله، وأن يستوعبها كلها من دون إقصاء لأن شعاراته كانت واضحة ومقنعة للجميع، كونها مستمسكة بالكتاب والسنة من ناحية، ومتعالية عن المذهبية من ناحية أخرى. هذا الذي تحتاج إليه الأمة اليوم، لحقن دماء الأبرياء، والحفاظ على مصالحها، وعلى ما تبقى من قوتها وعزتها، على أن المعركة الفكرية لفرز الصالح من الطالح في هذه المذاهب الفكرية المغذية لهذا البلاء والمحن التي عاشتها الأمة وما تزال، تبقى مشروعا مفتوحا على المستقبل، وهي مسألة ليست بالهينة كما قلنا سابقا بطبيعة الحال، بل تتطلب عقودا وأجيالا. فالواقع أن من اعتقد رأيا أو ذهب مذهبا وتصوره وتحقق به صارت أخلاقه وسجاياه مشاكله لمذهبه واعتقاده فيصعب إقلاعه عنها وتركه لها.[٦٣]

ولا سبيل لقوة الأمة إلا بإجماع شملها، واتفاق كلمتها، ووحدة دينها ومذهبها. وقد سبقت الإشارة إلى أن الله يؤيد دينه بالاتفاق والائتلاف، وحرم مسالك الشتات ودواعي الاختلاف، سيرا على نهج النبي الكريم، وعلى خطى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من بعده، في سعيهما لتحقيق الأمن والعدل والمساواة بين الناس على اختلاف أصنافهم وألوانهم... وصدق إخوان الصفاء الرأي -بغض النظر عن مذهبهم الفكري-، إذ قالوا: "إن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وأخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ودين واحد ويعقدون بينهم عهدًا وميثاقًا، أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونوا كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحد في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الأخيرة."[٦٤] وما أحوج الأمة اليوم إلى تطبيق هذا الرأي، سيرا على كتاب الله وسنة (ﷺ)، ومدخل ذلك في اعتقادنا التحلي بالحكمة والعزيمة وحسن الرأي، واستحضار ما قاله علي (رضي الله عنه)، وما فعله مع الخوارج عندما رفض قتالهم، رغم أنهم شتموه وكفروه، وكان في الوقت نفسه مستعدا لحوارهم ومناظراتهم، ليتبين لهم الحق والرأي الحسن.

وفي تاريخنا وتراثنا ما يجسد أيضا مثل هذا الميل إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة في تاريخ الأمة، مثلما حدث عندما تنازل الحسن بن علي (رضي الله عنه)، لمعاوية حقنا للدماء.[٦٥] سبيل ذلك سبيل ما قام به أبو بكر بن عمر، عندما رام إلى جمع الكلمة ونبذ الحرب والفرقة، فقبل هدية ابن عمه يوسف ابن تاشفين، وطابت نفسه بها في ضوء رواية صاحب الحلل الموشية، ويعيد ذلك أيضًا إلى الواجهة قولته الحكيمة: "هذا خير كثير ولم يخرج الملك من بيتنا، ولا زال عن أيدنا والحمد لله على ذلك".[٦٦] ونعتبر ذلك رأينا عقلانيًا ونقر بوجاهته، فكم من إخوة وأبناء عمومية... فرقهم الصراع حول الملك والمال، وراح ضحية ذلك آلاف الأبرياء، واطمع فيهم الأعداء، ممن ينتهزون الفرص، ويستغلون فترات ضعف الأمة وصراعاتها المذهبية، مثلما هو الحال اليوم في بعض البلدان الإسلامية، وكما حدث في الماضي، فيتم تخريب الديار، وهتك الأستار، وقتل الشباب.[٦٧]

وخير دليل نسقوه على ذلك، ما ذكره المقري، نقلاً عن أحد الدارسين، كون شارل مارتل خاطب قومه عندما بثوه شكواهم من أن العرب قد وقفوا على أبواب بلادهم قائلاً: "لا تواجهوهم في إقبال أمرهم، فإن لهم إرادة قوية ونية صادقة وحصانة من أن يهزموا، حتى تهدأ أمورهم ويأخذوا في التنافس في الرياسة والملك والمال، وعند ذلك تتفرق كلمتهم ويضعف أمرهم فتتمكنون منهم بأيسر مجهود".[٦٨] وفي هذا ومثله، خلاصة لما تقدم، عبرة لِمَنْ يعتبر، من أنصار المذهبية والطائفية والعرقية والقبلية... لتحاشى الشقاق ورأب الخلاف، لتحقيق الأمن والعدل والوحدة والقوة..، حفاظًا على مصالح الأمة، وعلى دماء أبنائها من كل هدر غير شرعي ولا مشروع.

## خاتمة

خلاصة القول: بات واضحًا أن الرجوع إلى التاريخ يشكل ضرورة علمية ومنهجية لفهم الحاضر واستشراف المستقبل، بل ويمكن أن يشكل صمام أمان لتلافي الخلافات، التي من شأنها أن تزج بالأمة في حروب مدمرة، يقتل فيها الأبرياء، وتنفق عليها أموال تعمق جرح البلاء- التضخم، أصل القهقري وزوال الدول والحضارات. ولا مشاحة أن الاختراق الذي حدث للأمة منذ وقت مبكر، وما واكبه من تشرذم سياسي وتعدد مذهبي، كان من بين أسباب بعض الحروب التي عاشتها الأمة في الماضي، شأن ما يحدث في الوقت الراهن، إذ تهدر الدماء وتغتصب الأموال والأعراض... وبات التعامل قائما على حد السلاح لحماية المصالح، وازداد الوضع تعقيدًا لما طغت عليه الأبعاد المذهبية والإيديولوجية.

ولا سبيل لخروج الأمة من هذه المحنة، وتفادي أمثالها في المستقبل، إلا باستئصال أسباب اندلاعها، ووأد جرثومتها الخبيثة المتمثلة في تعدد المذاهب واختلافها. والحال أنه لا قبل لعهد النبي (ﷺ) بذلك. وحري بنا أن نقتدي به في تدبير أمورنا، وأن نستلهم من التاريخ ما يفيدنا في تدبير اختلافاتنا، لجمع شمل الأمة وتوحيد كلمتها و تحقيق نهضتها. سبيل ذلك ينبني على الحوار عوض الاقتتال، حقنا للدماء، وحماية ما تبقى من مصالح البلدان والعباد. ذلك باحترام

الكل للحق في الرأي والتعبير، ولحق الترافع والتدافع السلميين داخل الفضاء العمومي. وتبقى المعركة الفكرية لتوحيد الرؤية، وتجاوز واقع الاختلافات المذهبية، سبب بعض الفتن، ماضيها وحاضرها، مشروعًا علميًا سياسيًا مدنيًا...، مفتوحًا على المستقبل بإذن الله تعالى. والبقاء آنئذ للأصلح والأقوى بقوة الرأي والحجة وصلاحهما.

## الهَوامِشُ:

(١) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي المكتبة العصرية، صيدا بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥، ص. ٤٠

(٢) إخوان **الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل**، ج١، تحقيق، عارف تامر منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥، ص. ١٢٣

(٣) ابن خلدون، مصدر سابق، ص. ٤٦

(٤) محمد أحمد ترحيني، **المؤرخون والتاريخ عند العرب**، ص.٢٣

(٥) مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩-١٩٧٩، ص. ١٤

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ص. ١٦

(٧) مجهول، مصدر سابق، ص. ١٤

(٨) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ٧ ،٢٠١٠، ص٢٩٩.

(٩) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، جزء ٣، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٨، ١٩٣٦، ص٢٠٨.

(١٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص١٨٣.

(١١) أحمد أمين، مرجع سابق والصفحة.

(١٢) المرجع نفسه، ص٣٣١.

(١٣) الجابري، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(١٤) أحمد أمين، م س، ص٣٣٢.

(١٥) الجابري، م س، ص ٢٣٩-٢٤٠.- ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣٢-٢٠١١، ج٢، ص ٩٥٩.

(١٦) محمود اسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠، ص. ١٩١

(١٧) المرجع نفسه، ص١٩٦-١٩٧.

(١٨) المرجع نفسه، ص٤٢٠-٤٢١.

(١٩) المرجع نفسه، ص١٩٤.

(٢٠) حسين مؤنس، **معالم تاريخ المغرب والأندلس**، دار الرشاد، ط.١، ١٤٣٠هـ٢٠٠٩، ٣ – ١١٨.

(٢١) محمود اسماعيل، **الخوارج** ...م س، ص ١٩٧.

(٢٢) حسين مؤنس، مرجع سابق والصفحة.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١١٩.

(٢٤) الجابري، **العقل السياسي العربي** .... م س، ص ٣٠٥.- ابن خلدون، العبر ج، ٢، ص ١٠٩٠.

(٢٥) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، م س، ٣ ص ٣٣١.

(٢٦) محمود اسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ٤١٤.

(٢٧) الجابري، مرجع سابق ص٣٠٤.

(٢٨) محمود إسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ٤١٥

(٢٩) يرجى الرجوع في هذا الإطار إلى مجموعة من المصادر نذكر منها على سبيل المثال ما يلي: (ابن خلدون، العبر - المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك - ابن الأثير، الكامل في التاريخ - ابن كثير، البداية والنهاية).

(٣٠) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٣٩.

(٣١) **سورة الأنفال**، آية (٣٠).

(٣٢) محمد سهيل طقوس، **تاريخ الخلفاء الراشدين، الفتوحات والانجازات**، دار النفائس، ط٢، ١٤٣٢-٢٠١١، ص٢٤٨.

(٣٣) الجابري، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

(٣٤) مجهول، **الحلل الموشية**، ص٤٧.

(٣٥) **سورة الأنعام**، آية (١٥٩).

(٣٦) **سورة آل عمران**، آية (١٠٣).

(٣٧) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق حامد أحمد الطاهر، ج١، دار الفجر للتراث القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ٢٠٠٢م، ص٥٨١.

(٣٨) المرجع نفسه، ص٥٨٢.

(٣٩) إخوان الصفاء، مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٥.

(٤٠) الجابري، مرجع سابق، ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤١) أحمد أمين، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٤٢) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٤٣) محمد قباني، **الدولة الأموية من الميلاد إلى السقوط**، دار وحي القلم، ط١١، ١٤٣٠هـ٢٠٠٩م ص ١٠٦-١٠٧.

(٤٤) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٤٥) **سورة الأنعام**، أية ١٥٣

(٤٦) انظر: **جريدة المساء**، العدد ٢٥١٧، السبت- الأحد الأثنين،٠٣-٠٤-٠٥/٠١/٢٠١٥، ص١١.

(٤٧) المختار مطيع، **المشاكل السياسية الكبرى المعاصرة**، منشورات إيزيس الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٠٣

(٤٨) المرجع نفسه، ص ١٠٤

(٤٩) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**.

(٥٠) الطبراني.

(٥١) نقلاً عن: عبد اللطيف بن صفية، **"الاعلام المجتمعي المفهوم والمرتكزات والرهانات"**، مجلة أبحاث،ع٦١-٦٢، السنة ٢٠١٥ ص١٠٣.

(٥٢) خالص الجبلي، **"عناصر الانهيار الداخلية والخارجية أيهما الأهم"**، جريدة الأخبار، العدد ٦٤٢، الثلاثاء ١٦ دجنبر ٢٠١٤، ص٧.

(٥٣) **سورة الشورى**، آية (٣٠).

(٥٤) **سورة آل عمران**، آية (١٠٣).

(٥٥) **سورة النساء**، آية (١٤٥).

(٥٦) محمود إسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص٣٨٣.

(٥٧) المرجع نفسه والصفحة.

(٥٨) انظر: **جريدة المساء**، العدد ٢٥٧١، السبت الأحد، الاثنين، ٠٣-٠٤-٠٥/٠١/٢٠١٥، ص١١.

(٥٩) محمود إسماعيل، **الأدارسة في المغرب الأقصى**، حقائق جديدة، ١٧٢ هـ ٦٣٧٥، مكتبة الفلاح للنشر وللتوزيع، ط١ ١٤٠٦-١٩٨٩م، ص٢١.

(٦٠) المرجع نفسه، ص٦١-٦٢.

(٦١) المرجع نفسه، ص٦٢-٦٣.

(٦٢) حسين مؤنس، **معالم تاريخ المغرب والأندلس**، ص١٢٣.

(٦٣) إخوان الصفاء، **الرسائل**، ج١، ص٢٩٥.

(٦٤) المرجع نفسه، ص١٩١.

(٦٥) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج١ دار مكتبة الحياة، ص٧٩.

(٦٦) مجهول، **الحلل الموشية**، ص٢٨.

(٦٧) المرجع نفسه، ص٤٢.

(٦٨) محمد كمال شبانه، **الأندلس دراسة تاريخية حضارية**، دار العالم العربي، ط٢، ٢٠٠٩، ص ٣٣.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# أورانك زيب
# بقيَّة الخلفاءِ الراشدين



**أحمد عبد الحافظ محمد**

باحث ماجستير تاريخ إسلامي
مركز الحضارة للدراسات التاريخية
القاهرة – جمهورية مصر العربية

**مُلَخَّصْ**

تمثل الهند إحدى بقاع الأرض التي أنارت بنور الإسلام واستظلت بظله مئات السنين، لتقف شاهدة على عظمة الإسلام في بناء الإنسان والحضارة، ومن المسلَّم به أن تاريخ الإسلام في الهند بناه جيلٌ من الأفراد المبدعين، غيَّروا مسار تاريخ بلادهم وصنعوا للإسلام حضارة سادت العالم قرونًا، أمثال: محمود الغزنوي، وشهاب الدين الغوري، وقطبُ الدين أيبك، وعلاء الدين الخَلْجِي، وفيروز شاه الطغلقي، ثم تأتي الدولة المغولية، المملكة الأخيرة للمسلمين في الهند، والتي وصلت بالحكم الإسلامي إلى أرقى صوره وأقوى نفوذ له؛ وذلك لما حفلت به من سلاطينَ عظامٍ، صنعوا أمجاد حضارة ما زال الهند تعتز بها للآن، كاثمن شيءٍ تعتز به أمةٌ من الأمم. وهذا المقال يعرض سيرة مختصرة لواحد من رجالاتها العظام، الإمبراطور المغولي المسلم أبو المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب عالمكير بن شاهجهان (١٠٢٨هـ - ١٦١٩م / ١١١٨هـ - ١٧٠٧م)، أحد عظماء الإسلام الذين جهِل المسلمون صفحاتهم الخالدة في التاريخ، حكم خمسين عامًا لم تَخْلُ من المتاعب والحروب، كما لم تَخْلُ من الحضارة والبناء. يتناول المقال ما يتعلق بنسبه وولادته ونشأته العلمية المتدينة، ثم صراعه على السلطة بين إخوته والظروف التي حكمت عليه بذلك، حتى ظفر بها دونهم، ليكون مثالاً للحاكم المسلم، الذي يعتز المسلمون به وبسيرته الصالحة، حيث سار على منهاج النبوة وسنة الخلفاء الراشدين المهديين.

**بيانات المقال:**

تاريخ استلام البحث: ٢٢ ديسمبر ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ٧ مارس ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

تاريخ الهند، حكام الهند، ملوك المغول، الخلفاء الراشدين، مسلمون الهند

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

أحمد عبد الحافظ محمد. "أورانك زيب.. بقيَّة الخلفاء الراشدين".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٤٦ - ١٥١.

## مُقَدِّمَةُ

حكم المسلمون بلاد الهند ما يقارب الألف عام، كتبوا فيها صفحات خالدة في تاريخ البشرية كلها، ومع ذلك ظل هذا التاريخ مجهولاً لدى الكثير من المسلمين، مع أن هذا التاريخ الإسلامي الزاهر في الهند هو جزء من تاريخنا، وصفحة مشرقة من صفحات أمجادنا الخالدة. وفي سبيل بيان بعض أوجه هذا التاريخ، كانت هذا المقال حول علم من أعلامها الخالدين، وبطل مغوار من أبطالها المجاهدين، الإمبراطور المغولي المسلم أبو المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب عالمكير بن شاهجهان (١٠٢٨هـ - ١٦١٩م / ١١١٨هـ - ١٧٠٧م). ومما دفعنا لكتابة هذا المقال إعلام المسلمين بسيرة حاكم سار على منهج السلف الصالح في فهمه وحكمه، بلغت الدولة الإسلامية في عهده الذروة التي لم تبلغها قبله أو بعده، حيث لم يبق إقليم من أقاليم الهند إلا خضع تحت سيطرته، بل اتسع سلطانه ليشمل الهند وآسام وأراكان في بورما، وكذلك أفغانستان، وكانت تلك هي الذروة التي وصل إليها ملك المغول.

ومما دفعنا كذلك تذكير المسلمين أن الأمة لا تعدم الرجال في أي زمان ومكان، ففي الوقت الذي شهدت فيه بلاد العالم الإسلام خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر حالة من التفكك والضياع، كانت بلاد الهند تعيش في رغد الإسلام وأمنه تحت حكم أورنك زيب عالمكير،

الذي حكم خمسين عامًا (١٠٦٨هـ - ١٦٥٧م / ١١١٨هـ - ١٧٠٧م)، رفع فيها راية الجهاد على الهندوس والصفويين، وأبطل شعائرهم، وأعلى شعائر الإسلام، وأصبحت دهلي في عهده حاضرة الدنيا كلها، كما وقف بجهاده وحميَّته الإسلامية حائط صد أمام أطماع البرتغاليين والإنجليز الاستعمارية.

### ١ـ أورانك زيب

عظيم جمع مفاخر العظماء ومآثرهم، حتى تفرّد بينهم بجميل الخصال وعظيم الصفات، فكان عالمًا زاهدًا، وحاكمًا عادلاً، ومجاهدًا صدوقًا، وأديبًا شاعرًا، وفقيهًا متعبدًا، وقائدًا مظفرًا، كما كان فنانًا خطاطًا.

هو أحد عباقرة الإسلام على مر العصور، حكم الهند كلها حوالي خمسين سنة، أقام فيها العدل ونشر الأمن، وقهر الطغاة الجبابرين، وترك آثارًا على الأرض وآثارًا في الحكم وآثارا في العقول، ملأ الهند مساجد ومشافي ومارستانات، وملاجئ للعاجزين، ومدارس للمتعلمين، وسنَّ في أساليب الحكم سنن الخير، فنظم القضاء وأصلح قوانين الضرائب وترك للعلماء كتابا من أجل كتب الفقه الإسلامي. هو السلطان عالمكير[١] أورانك زيب[٢] ابن شاهجان بن جهانكير ابن الإمبراطور أكبر حفيد تيمور لنك.

نحن الآن في الهند في القارة التي حكمناها ألف سنة، في الدنيا التي كانت لنا وحدنا وكنا نحن سادتها، ولئن كانت لنا في أسبانيا أندلس فيها عشرون مليونا، فلقد كان لنا ها هنا أندلس أكبر فيها اليوم أربعمائة مليون[٣]، ولئن تركنا في الأندلس من بقايا شهدائنا ودماء أبطالنا، ولئن خلفنا فيها مسجد قرطبة والحمراء، فإن لنا في كل شبر من هذه القارة دما زكيا أرقناه، وحضارة قيمة وشيت جنباتها، وطرزت حواشيها بالعلم والعدل والمكرمات والبطولات، وإن لنا فيها آثارا تفوق بجمالها وجلالها الحمراء وحسبكم تاج محل أجمل بناء علا ظهرَ الأرض.[٤]

### ٢ـ نسبه وولادته

هو الإمام المجاهد العظيم، القائد المظفر، الغازي المنصور، أبو المظفر محي الدين محمد أورنك زيب عالمكير بن شاهجهان بن جهانكير ابن شاه أكبر بن أبي النصر محمد همايون، حفيد طاغية الهند الأكبر تيمور لنك. وأمه هي أرجمند بانو بنت آصف جاه، المعروفة باسم ممتاز محل، صاحبة مقبرة تاج محل. ولد ليلة الأحد (١٥ من ذي القعدة ١٠٢٨هـ / ٢٤ من أكتوبر ١٦١٩م)، بقرية دوحد في كجرات بالهند، في عهد جده جهانكير (أي آخذ الدنيا أو مالكها، حكم من ١٠١٤هـ/ ١٠٣٧هـ- ١٦٠٥م/ ١٦٢٧م).[٥]

### ٣ـ في بيت أبيه

نشأ أورنك زيب عالمكير في مهد العز والسلطة، وتنبَّل في أيام جده وأبيه، فأبوه هو سلطان الهند شاهجهان (ومعناه ملك الدنيا، حكم من ١٠٣٧هـ/ ١٦٢٧م- ١٠٦١هـ/ ١٦٥٧م) أحد أعظم سلاطين دولة المغول المسلمين في الهند، الذي أمر بهدم العديد من معابد الهندوس، لكنه اشتهر في العالم كله، بأنَّه هو الذي أمر ببناء واحد من أكثر الأبنية جمالاً في العالم، وهو تاج محل؛ تخليدا لزوجته (ممتاز محل)، التي ملكت عليه قلبه وحياته، حتى ماتت سنة ١٦٣١م، فرثاها بهذا البناء الخالد الذي يعد من عجائب الدنيا السبع، وقد لبث اثنان وعشرون ألفًا من العمال اثنين وعشرين عامًا مسخّرين في بناء التاج، وعلى الرغم من أن المرمر جاء إلى "شاه جهان" هدية من "مهراجا جايبور"، فقد كلَّف البناء وما حوله ما يساوي اليوم مائتين وثلاثين مليونًا من الريالات الأمريكية، وهو في ذلك العهد مبلغ ضخم من المال."[٦] وإن المرء ليأسف على هذا الكم الطائل من الأموال لبناء ضريح واحد لامرأة، وإن بلغ به الحب ما بلغ!! فقد قضى السلطان شاهجهان آخر أيام حياته يستجلي ذكرياته مع حبيبته !!.

### ٤ـ في ساحة العلم والفقه

نشأ أورنكزيب نشأةً علمية إسلامية متدينة، فهو سليل بيت علم وأدب ودين وجمال، وقد تكفَّل بتربيته والاعتناء به كبار علماء عصره، ومنهم الشيخ محمد معصوم ابن الشيخ أحمد السرهندي، ولم يكن أورنكزيب كبير إخوته، ولا كان ولي العهد، ولم يكن يؤمل له أن يلي الملك، لكن الشيخ وضع في تربيته جهده وبذل له رعايته، فنشأ نشأة طالب في مدرسة دينية داخلية بين المشايخ والمدرسين، فقرأ القرآن وجوَّده والفقه الحنفي وبرع فيه، والخط وأتقنه، وألمَّ بعلوم عصره، وربي مع ذلك على الفروسية ودروب القتال، ولما مات جهانكير وولي ابنه شاه جهان ولي كل من أبنائه الأربعة قطرًا من أقطار الهند، وكان نصيب أورانك زيب ولاية الدكن، فباشرها أحسن مباشرة.

وقد قرأ أورانجزيب عالمكير العلم على مولانا عبد اللطيف السلطانبوري ومولانا محمد هاشم الكيلاني والشيخ محي الدين بن عبد الله البهاري وعلى غيرهم من الأساتذة، وأخذ خط النسخ عن الحاج القاسم، وعن السيد علي بن محمد مقيم الماهرين في الخط حتى كتب خط المنسوب، وصار مضرب المثل في جودة الخط، وبرز في كثير من العلوم والفنون.[٧]

كما ظهرت عليه علامات النبوغ والقوة والفروسية والشجاعة منذ نعومة أظفاره، ففي نزهة الخواطر "أن والده شاه جهان كان يومًا يتفرج في البرج المشرف على نهر جمن على مصارعة الأفيال، التي كانت في عرصة القلعة فيما بينها وبين النهر، والأفواج كانت قائمة بين ظهرانها وخلق كثير يتفرجون عليها في تلك العرصة، وكان عالمكير أيضًا في ذلك الزحام وهو يومئذ في الرابع عشر من سنه، وكان على فرس جرى العادة فإذا هي بفيلة قد ثارت وقصدت الأفواج، ففر الناس كلهم من بين يديها إلا عالمكير، فإنه ثبت على مقامه فتوجهت إليه الفيلة ولفت فرسه بخرطومها، وصرع عالمكير من صهوة الفرس، ثم قام وسل السيف عليها ثم جاء الناس ودفعوها بالضرب والطعن وإيقاد النار وغير ذلك، وهذه مفخرة عظيمة في الثبات والعزيمة لا تجدها لغيره من أبناء الملوك في تلك السن."[٨] فقد جمع الطفل الصغير ما يجمعه عظماء الملوك وأكابر الخلفاء في سن صغيرة.

### ٥ـ أورنك زيب والصراع على السلطة

ظل السلطان شاه جهان مفتونا بفقيدته وجنَّ جنونه بتاج محل الذي يجمع رفات حبيبته، وقضى السنوات الطويلة والأموال الهائلة في بناء ضريحها الفاخر، وانصرف بذلك عن تدبير أمور مملكته الكبيرة، فاضطربت أحوال البلاد والعباد. وكان أورانك زيب عالمكير الأخ الرابع بين إخوته، وهم دارا شكوه وشجاع ومراد يخش (أي مراد الله)، وكان شجاع قد تولي إمارة البنغال، وتولى مراد بخش إمارة الكجرات، إضافة إلى تولى أورانك زيب إمارة الدكن.

وكان شاهجهان قد عزم على بناء قصر مُواجهٍ لتاج محل ليكون ضريحًا له شخصيًّا ومقابلاً لضريح زوجته، ولكن مع وجود فارق بينهما وهو أن ضريح تاج محل من الرخام الأبيض، أما ضريحه هو فسيكون باللون الأسود، بحيث يربط بينهما جسر كبير، ولكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، ولم يتحقق هذا الحلم بسبب انقلاب الابن الأكبر دارا شكوه عليه واعتقاله سنة (١٠٦١ هـ/ ١٦٥٧م)، فبسط يده على البلاد وصار هو المرجع والسلطان.

فلم ترض نفوس إخوته بذلك فنهض كلٌّ من إمارته ناحية أخيهم دارا شكوه، كالتالي: شجاع من البنغال، ومراد بخش من الكجرات، وأورانك زيب من الدكن، ودارت معارك شديدة بينهم، انتهت بانتصار أورانك زيب على إخوته، ثم قتلهم –رغما عنه لكرهه الدماء وإثاره الصلح بين إخوته- لأمور صدرت منهم، وأفتى العلماء أنهما استوجبوا القتل، وحبس والده في قلعة أكبر آباد، وهيأ له ما يشتهيه من الطعام والشراب، وأهل الخدمة من الجواري والغلمان، وظل في محبسه ثماني سنوات حتى وفاته ١٠٧٦هـ- ١٦٦٦م، وكان يعزي شاه جهان وقوفه أمام مرآة وضعها له أحد المهندسين في أحد الأعمدة تعكس صورة الضريح الذي يبعد عدة أميال عن سجنه، فيرى الضريح وكأنه أمامه. وبذلك جلس أورنجزيب على سرير الملك سنة (١٠٦٨هـ/١٦٥٧م)، وكان وقتها عنده من العمر أربعين سنة.[٩]

وبذلك صفا الجو لأورانكزيب، وكأنما ساقته العناية الإلهية ليكون حاكما فذا، وليصبح على مر التاريخ مثالا طيبا للحاكم المسلم، الذي يعتز المسلمون به وبسيرته الصالحة، وذلك على الرغم مما صاحب اعتلاءه العرش من سفك للدماء.[١٠]

## ٦ـ أورانك زيب أعظم ملوك المغول

قال أبو الفضل المرادي الحسيني صاحب سلك الدرر واصفا حال السلطان المجاهد أورانك زيب: "سلطان الهند في عصرنا، وأمير المؤمنين وإمامهم، وركن المسلمين ونظامهم، المجاهد في سبيل الله، العالم العلامة الصوفي العارف بالله، الملك القائم بنصرة الدين، الذي أباد الكفار في أرضه، وقهرهم وهدم كنائسهم وأضعف شركهم، وأيّد الإسلام، وأعلى في الهند مناره، وجعل كلمة الله هي العُليا".

يكاد يجمع المؤرخون أن أورانك زيب أعظم ملوك المغول المسلمين على الإطلاق، فقد بلغت الدولة الإسلامية في عهده الذروة التي لم تبلغها قبله أو بعده، حكم أورانك زيب حوالي خمسين عامًا، لم تَخْلُ من المتاعب والحروب، بل كانت سلسلة متتابعة من الحروب هنا وهناك، وكثيرًا ما كان أورنجزيب على رأس جيشه، يباشِر تأديب أعدائه بنفسه، ويضمُّ ممالكَ جديدةً إلى رُقعة مملكته، حتى إنه لم يَعرِف طعم الراحة والإقامة الهنيئة في عاصمة مُلْكِه.

وامتدَّت الدولة في عهده من سفوح الهمالايا في الشمال إلى شواطئ البحر في الجنوب، ولكن حدثت في عهده مجموعة من الثورات والحروب، مثل ثورة الراجبوت فقد نقضوا فيها عهدهم، وامتنعوا عن دفع الجزية، فأرسل لهم الملك أورانك زيب ابنه محمد أكبر، فقضى على ثورتهم سنة ١٠٩٠هـ، كما تمرَّد المراهتا على أورانك زيب، وهم قوم لهم عاداتهم وتقاليدهم الخاصَّة، حيث يسكنون شمالاً من بومباي، وقد قضى عليهم, لأنَّ أميرهم "سيفاجي" كان يتحيَّن فُرَصَ ضعف الدولة المغولية أو انشغالها بحربها مع الدُّول أو الثورات الأخرى، ليُعْلِنَ العصيان على الدولة، فصَكَّ النقود باسمه، بل ويهاجم قوافل الحجاج في مدينة "سورت"، وكان الحُجَّاج يُبحِرُون منها للحجاز قبل ميناء بومباي، وظلَّ ثائرًا محاربًا للمغول حتى طلب العفو والصفح، فعفا عنه محمد أكبر، وأقطعه بعض الأراضي في برار, وظلَّ أورنك زيب معنيًّا بالمراهتا في جسم الدولة حتى انتهى من أمرهم تمامًا سنة (١١١٦هـ/ ١٧٠٥م).

أما الشيعة الصفويون فقد استطاع أورنجزيب "رحمه الله" أن يستولي على مملكتهم في كولكندة، وخاصة بعد أن تعاونوا مع الثائرين ضد أورنك زيب بالمال والسلاح، ولم يوفوا بتعهداتهم بعدم سب الصحابة –رضي الله عنهم- ودفع الجزية، وكان ذلك سنة (١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م).

لقد شهدت إمبراطورية المغول الإسلامية في الهند في عهد أورانك زيب أقصى امتداد لها وذلك بفضل الجهود العسكرية التي بذلها السلطان أورانجزيب "رحمه الله"، حيث لم يبق إقليم من أقاليم الهند إلا خضع تحت سيطرته، بل اتسع سلطانه ليشمل الهند وآسام وأراكان في بورما، وكذلك أفغانستان، وكانت تلك هي الذروة التي وصل إليها ملك المغول.

وهكذا رأينا كيف قضى هذا الإمبراطور حياته محاربا، يتخذ من ميادين القتال سكنه الدائم، وكأنما خلق هو لحياة النضال، لا لحياة القصور، وما فيها من متاع، لم يمنعه من ذلك عمره الذي بلغ التسعين، ومات وهو في ميادين القتال بعيدًا عن عاصمة ملكه دلهي. لقد كان أعجوبة من أعاجيب الزمان في مختلف نواحيه.[١١]

## ٧ـ سياسة أورانك زيب في ملكه

عندما جلس أورانك زيب على سرير الملك والسلطنة بدأ يسير على منهاج النبوة وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فرفع راية الجهاد على الهندوس والصفويين، وأبطل شعائرهم، وأعلى شعائر الإسلام.

فقد كان ينظر في شئون الرعية من أدنى بلاده إلى أقصاها بمثل عين العقاب، كما كان يبطش بالمفسدين بمثل كف الأسد، فأسكن كل نأمة فساد، وقضى على كل بادرة اضطراب، ثم أخذ بالإصلاح فأزال ما كان باقيا من الزندقة التي جاء بها أكبر أبو جده، وكانت الضرائب الظالمة ترهق الناس ولا ينال أمراء المجوس لفح نارها، فأبطل منها ثمانين نوعا، وسن للضرائب سنة عادلة وأوجبها على

الجميع، فكان هو أول من أخذها من هؤلاء الأمراء، وأصلح الطرق القديمة، وشق طرقًا جديدة، ويكفي لتعرفوا طول الطرق في الهند أن تعرفوا أن طريقًا واحدًا مما كان فتحه شيرشاه السوري كان يمشي فيه المسافر ثلاثة أشهر، وكانت تحفه الأشجار من الجانبين على طوله، وتتعاقب فيه المساجد والخانات.

وبنى المساجد في أقطار الهند، وأقام لها الأئمة والمدرسين، وأسس دورًا للعجزة، ومارستانات للمجانين، ومستشفيات للمرضى. وأقام العدل للناس جميعًا فلا يكبر أحد أن ينفد فيه حكم القضاء، وكان أول مَنْ جعل للقضاء قانونًا، وكان يحكم في القضاء بنفسه لا حكما كيفيا بل حكما بالمذهب الحنفي معللا ومدللا، وكان للإمبراطور امتيازات فألغاها، وجعل نفسه تابعا للمحاكم العادية، ولمن له عليه حق أن يقاضيه به أمام القاضي مع السوقة والسواد من الناس.[١٢]

وفي سنة (١٠٨٢هـ/ ١٦٧٢م) قام أورانك زيب بفرض الجزية على الهندوس، تنفيذًا لتعاليم الإسلام، بعد أن ألغاها أجداده لمدة تزيد عن مائة عام كاملة، وفي المقابل ألغى أورنجزيب بعض الضرائب التي لم تفرضها الشريعة، وأعفى الهندوس وغيرهم منها. ولم يكن هدفه من ذلك الإذلال لبعض رعاياه، أو تعصبا أو أخذ مال وكفى، وإنما كان الغرض أن يصبغ دولته بالصبغة الإسلامية، التي تحترم حقوق الآخرين وحرياتهم في حدود القانون. فحين أشير عليه بفصل الموظفين الذين لا يدينون بدين الدولة من المناصب العامة، كتب يقول: "إن الدين لا علاقة له بالمسائل العلمانية، وهذه المسائل التي نحن بصددها لا مجال فيها للتعصب".[١٣]

وما زال المسلمون ينظرون إلى أورانك زيب نظرتهم إلى أولياء الله الصالحين، ولم تستقر هذه الفكرة في أهان المسلمين على مر القرون عبثا، فإن ما عرف عنه من تدينه وورعه وزهده وتمسكه بتعاليم الشريعة يرتفع به إلى هذا المقام بلا شك.

### ٨. أورانك زيب .. مآثره وخلاله

ذكر عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي صاحب نزهة الخواطر جملاً من مآثر أورانك زيب عالمكير، قلَّما تتوفر إلا في الصالحين من الملوك والعظماء من الخلفاء، ومنها باختصار:

- كان عالمكير عالمًا دينًا تقيًا متورعًا متصلبًا في المذهب، يتدين بالمذهب الحنفي لا يتجاوز عنه في قول ولا فعل.
- وكان يعمل بالعزيمة، وكان يصلي الصلوات المفروضة في أوائل أوقاتها بالجماعة في المسجد مهما أمكن، ويقيم السنن والنوافل كلها، ويصلي صلاة الجمعة في الجامع الكبير، ولو كان غائبًا عن البلدة لأمر من الأمور يأتيها يوم الخميس ويصلي صلاة الجمعة ثم يذهب حيث شاء.
- وكان يصوم في رمضان في شدة الحر، ويحيى الليل بالتراويح، ويعتكف في العشرة الأخيرة من رمضان في المسجد، وكان يصوم يوم الاثنين والخميس والجمعة في كل أسبوع من أسابيع السنة، ويصوم في أيام ورد عن النبي –صلى الله عليه وسلم- أنه كان يصوم فيها.
- وكان يخرج الزكاة من أمواله قبل أن يجلس على سرير الملك وبعده، مما خص لنفسه من عدة قرى وبعض معادن الملح للمصارف الخاصة من نقير وقطمير.
- وكان يريد أن يرحل إلى الحرمين الشريفين للحج والزيارة في أيام والده فلم يرض بفراقه، وبعد ذلك لم تمهله المصالح الملكية، ولكنه كان يرسل الناس إلى الحرمين الشريفين للحج والزيارة، ويبذل عليهم العطايا الجزيلة، ويبعث إليهما أموالاً طائلة لهل الحوائج في أيام الحج بعد سنة أو سنتين.
- ويوظف الذاكرين والذاكرات ويجعل لهم الأرزاق السنية، ويداوم على الطهارة بالوضوء، ويحافظ

على الأذكار والأدعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم في غالب أوقاته، ويحيى الليالي المتبركة بالصلاة والصدقة وصحبة العلماء والمشايخ في المسجد.

- وكان يحترز عن كل سوء ومكروه منذ نعومة أظفاره، لم يشرب الخمر قط، ولم يقارب امرأة لا تحل له، وكان لا يستمع الغناء بالمزامير منذ جلس على سرير الملك، مع أنه كان ماهرًا بالإيقاع والنغم، وما كان أن يلبس الملبوسات غير المشروعة وما كان أن يأكل في الظروف الذهبية والفضية، وأمر أن يصاغ الجواهر الثمينة في الحجر اليشب مقام الذهب.
- ونهى الأمراء أن يلبسوا الغير المشروع، وكان يمنعهم أن يتذاكروا بين يديه بكذب وغيبة وقول الزور، وأمرهم أن يعبروا عن الأمور المستكرهة إن وقع لهم حاجة إلى ذلك بكناية واستعارة.
- وكان موزعًا لأوقاته فوقت للعبادة ووقت للمذاكرة ووقت لمصالح العساكر ووقت للشكاة ووقت لقراءة الكتب والأخبار الواردة عليه كل يوم وليلة من مملكته لا يخلط شيئًا بشيء.
- وكان يجلس للمذاكرة في الكتب الدينية كالإحياء والكيمياء والفتاوي الهندية وغيرها في كل أسبوع ثلاثة أيام على السيد محمد الحسيني القنوجي والعلامة محمد شفيع اليزدي ونظام الدين البرهانبوري وغيرهم من العلماء.
- من مآثره الجميلة أنه حفظ القرآن الكريم بعد جلوسه على سرير الملك، فأرخ بعض العلماء لبدء

حفظه من قوله تعالى: {سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى} [الأعلى: ٦]، ولتمامه من قوله {لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} [البروج: ٢٢].

- ومنها أنه كانت له معرفة بالحديث، له كتاب الأربعين جمع فيه أربعين حديثًا من قول النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يتولى المملكة، وله كتاب آخر جمع فيه أربعين حديثًا بعد الولاية وترجمهما بالفارسية وعلق عليهما الفوائد النفيسة.
- ومنها أنه كانت له مهارة تامة بالفقه ويضرب به المثل في استحضار المسائل الجزئية، وقد صنف العلماء بأمره الفتاوي الهندية أو الفتاوى العالمكيرية، في ستة مجلدات كبار فاشتهرت في الأقطار الحجازية والمصرية والشامية والرومية، وعمّ النفع بها وصارت مرجعًا للمفتين، وأنفق على جمعها مائتي ألف من النقود.

- ومنها أنه كان بارعًا في الخط يكتب النسخ والنستعليق وشكسته بغاية الجودة والحلاوة، كتب مصحفًا بيده قبل جلوسه على السرير، وبعثه إلى مكة المباركة، وبعد جلوسه مصحفًا آخر وأنفق على التذهيب والتجليد سبعة آلاف روبية ثم بعثها إلى المدينة المنورة.
- ومنها أنه كان ماهرًا بالإيقاع والنغم، ولكنه كان يحترز من استماع الغناء تورعًا. وأما الشعر فإنه كان مقتدرًا عليه، ولكنه كان لا يعتني به ويمنع الناس أن يضيعوا أوقاتهم في الشعر لقوله تعالى: {وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ} [الشعراء: ٢٢٤- ٢٢٥].
- ومن ذلك أنه بذل الأموال الطائلة في بناء المساجد، وبنى مساجد كثيرة في أرض الهند وعمَّر القديمة منها، وجعل الأرزاق للأئمة والمؤذنين والرواتب للمساجد من بسط وسرج وغير ذلك، من هذه المساجد مسجد "بادشاهي" في لاهور بباكستان الآن.
- ومن ذلك أنه كان يرسل العطايا الجميلة إلى أهل الحرمين الشريفين - زادهما الله شرفًا - بعد سنة أو سنتين. ويشترطها بأن تعطى لأهل الحاجة غير الأغنياء ولذلك كان الناس ينسبونه إلى البخل وحاشاه عن ذلك.
- ومن ذلك أنه وظف خلقًا كثيرًا من العلماء والمشايخ اشتغلوا بالعلم والعبادة منقطعين فارغي القلوب عن كل هم، ولم يفرق فيها بين أهل الإسلام وكفار الهند، توجد مناشيره عند أحبار الهنادك في بنارس وفي غير تلك البلدة حتى اليوم.
- ومن مآثره أنه كان مجبولاً على العدل والإحسان، وفصل القضاء على وفق الشريعة المطهرة، ولذلك أمر العلماء أن يدونوا المسائل والأقضية من كل باب من أبواب الفقه، فدونوها وصنفوا الفتاوي العالمكيرية في ستة مجلدات كبار، ثم إنه أمر القضاة أن يقضوا بها.[١٤]
- وقد وفّق أورانك زيب عالمكير –رحمه الله- إلى أمرين لم يسبقه إليهما أحد من ملوك المسلمين: الأول: أنّه لم يكن يعطي عالمًا عطية أو راتبًا إلا طالبه بعمل، بتأليف أو بتدريس، لئلا يأخذ المال ويتكاسل، فيكون قد جمع بين السيئتين، أخذ المال بلا حق وكتمان العلم !! الثاني: أنّه أول مَنْ عمل على تدوين الأحكام الشرعية في كتاب واحد، يُتخذ قانونا، فوضعت له وبأمره وبإشرافه وتحت ناظره كتاب "الفتاوى الهندية – العالمكيرية" على المذهب الحنفي.[١٥]

## ٩ـ وفاة السلطان أورانك زيب عالمكير

توفي السلطان المظفر أورانك زيب عالمكير في أحمد نكر في الجنوب بعيدا عن عاصمته بألف وخمسمائة كيلو، وهو يرفع راية الجهاد والدين، وذلك في ٢٨ ذي القعدة سنة (١١١٨هـ/ ٢٠ فبراير ١٧٠٧م)، بعد أن حكم ٥٠ سنة، وعمره نحو تسعين سنة، ودفن في أورنك أباد، ولا زال قبره هناك.

وبوفاة السلطان أورانك زيب عالمكير انتهت عظمة دولة المسلمين في الهند، فجاء من بعده حكاما ضعافًا، يتحكم الإنجليز في توليتهم وعزلهم، وظل الأمر كذلك حتى انتهت تماما بسقوط آخر سلطان مسلم في الهند "بهادور شاه الثاني" سنة (١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧م)، وفعل الإنجليز ما لا يمكن لعقل أن يتصوره ولا لضمير أن يتحمله، حتى تبرأ عقلاء الإنجليز مما أفعال أبناء قومهم الوحشية، حتى أنهم قاموا بذبح أبناء بهادور شاه الثلاثة أمام عينيه، وعملت له وجبات من لحومهم، وأجبروه أن يأكل منها. وبعدها لم تقم للإسلام قائمة منذ ذلك الزمن في تلك البلاد الشاسعة. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.[١٦]

ها هي سيرة أورانك زيب عالمكير، الإمبراطور الذي لم تشغله دنياه وحروبه المتتالية عن دينه وآخرته، فكان حاكمًا لم تشهد الهند مثله في اتساع ملكه وصلاح خلقه، وحسن سيرته وسريرته، فكان حقا بقية الخلفاء الراشدين.

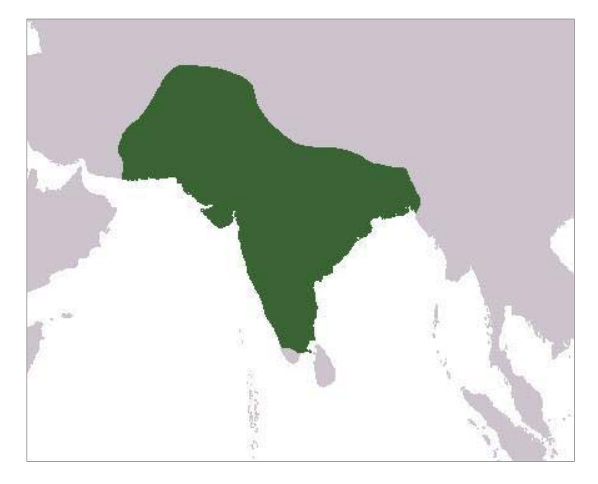
## خاتمة

لا أزعم أنني أوفيت السلطان أورانك زيب عالمكير حقَّه في هذه السطور، فسيرته رحمه الله تحتاج إلى مجلدات وأبحاث لبيان أوجه العظمة في سياسته وجهاده وحكمه الرشيد، وقد علمت مؤخرًا أن هناك رسالة ماجستير تُعدُّ الآن حول أورانك زيب عالمكير بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة، فنسأل لصاحبها الهنديّ التوفيق.

غير أنه مما يجب أن نتوقف عنده بعدُ، أن الأمة لم تعدم في تاريخها من يجدد لها أمر دينها من الحكام الصالحين المصلحين، ولعل أورانك زيب عالمكير آخر حكام المسلمين العظام إصلاحًا وتجديدًا - فيما يبدو- في تاريخ الأمة الحديث، من خلال تمسكه البالغ بشعائر الإسلام وسننه، وقد شهد ثقاة المؤرخين، وفيهم من الهنادكة بحزمه وشجاعته وعلو همته وأصالة رأيه، وقالوا بأن الهند لم تعرف منذ أيام سكندرلودهي سميًّا له في حب العدل والسهر على مصالح الناس.

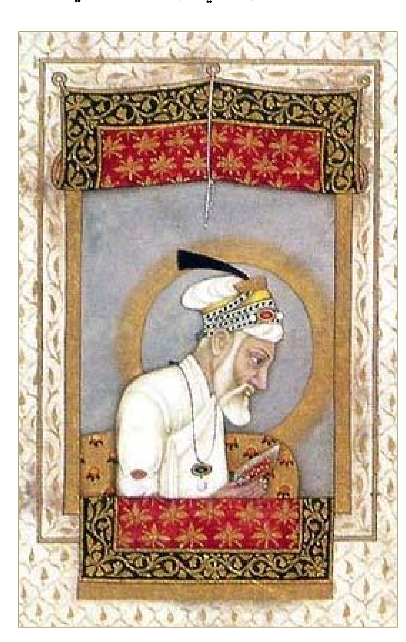
ولو قدّر لهذا البطل أن يعيش أو يخلفه مَن سار على دربه الرشيد لكان لأمر الهند المسلم شأنٌ عظيم، ولربما حلَّت دهلي محل الأستانة في خلافة المسلمين، غير أن هذا الحلم لم يتم بعد، إذ خلفه حكام ضعفاء متنازعون، عجزوا عن إدارة دفة الحكم في بلادهم، مما مهّد الأرض لأولئك المستعمرون الأوروبيون أن يضعوا أيديهم -بالحيلة والمكر والخديعة والوقيعة- على شبه القارة الهندية كلها.

## الملاحق:



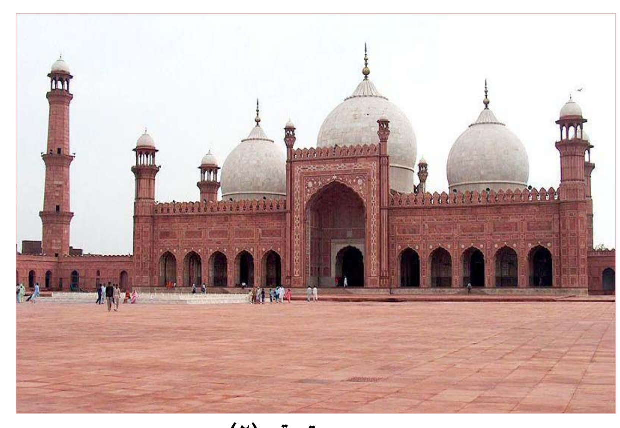
**خريطة رقم (١)**

دولة الهند في عهد أورانك زيب



**صورة رقم (١)**

أورانك زيب يقرأ القرآن



**صورة رقم (٢)**

مسجد "بادشاهي" في لاهور بباكستان الآن بناه أورانك زيب

## الهَوامِشُ:

[١] **عالمكير أو عالمجير**: معناها (جامع زمام الدنيا أو العالم، أو آخذ الدنيا وسيد العالم).

[٢] **أورانك زيب أو أورانج زيب**: معناها (زينة العرش)، فأورونج معناها: عرش، وزيب، معناها: زينة.

[٣] هذا تعداد المسلمين في عهد أورانك زيب في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، أما الآن فعدد المسلمين في الهند حوالي ١٨٠ مليون نسمة، أي بنسبة ١٤.٥% من عدد السكان الذي يزيد عن مليار نسمة. انظر: جريدة الشرق الأوسط، "**لماذا يتخلف المسلمون في الهند**؟"/ العدد ١٠١٣٩ بتاريخ أول سبتمبر ٢٠٠٦.

[٤] علي الطنطاوي: **رجال من التاريخ**، دار البشير- دار المنارة- جدة، ط١ بمصر ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، جـ٢/ ١٦.

[٥] محمد خليل المرادي الحسيني: **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، الناشر: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م، ج،٤/١١٣.- عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام** المسمى بـ(**نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**)، دار النشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م، جـ٦/ ٧٣٧-٧٣٨.

[٦] ول ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م، جـ٣/ ٣٩٤.

[٧] عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، جـ٦/ ٧٣٨.- علي الطنطاوي: **رجال من التاريخ**، جـ٢/ ٢١.

[٨] عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام** المسمى بـ(**نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**)، جـ٦/ ٧٤٠- ٧٤١.

[٩] محمد خليل المرادي الحسيني: **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، جـ٤/ ١١٤.- عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، جـ٦/ ٧٣٨.

[١٠] عبد المنعم النمر: **تاريخ الإسلام في الهند**، دار العهد الجديد للطباعة، الطبعة الأولى ١٩٥٩م، ص٢٦٧.

[١١] عبد المنعم النمر: **تاريخ الإسلام في الهند**، ص٢٦٩- ٢٨٠، بتصرف.

[١٢] علي الطنطاوي: **رجال من التاريخ**، جـ٢/ ٢٣- ٢٤.

[١٣] عبد المنعم النمر: **تاريخ الإسلام في الهند**، ص٢٨٣. بتصرف.

[١٤] عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام** المسمى بـ(**نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**)، جـ٦/ ٧٣٨- ٧٤٢. بتصرف.

[١٥] علي الطنطاوي: **رجال من التاريخ**، جـ٢/ ٢٤- ٢٥.

[١٦] محمد خليل المرادي الحسيني: **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، جـ٤/ ١١٤.-عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، جـ٦/ ٧٣٨. - عبد المنعم النمر: **تاريخ الإسلام في الهند**، ص ٢٨٠، ٤٤٧- ٤٥٣.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري في العصر العباسي
## دراسة تاريخية تحليلية



**أ.م. د. رشيد الطيف الحشماوي**

أستاذ مساعد تاريخ إسلامي
قسم التاريخ – كلية الآداب
جامعة تكريت – جمهورية العراق

**مُلَخّصْ**

إن تقدم الشعوب رهين باكتشاف شعورها التاريخي، فهو الذي يضعها في الزمان ويجعلها تحدد دورها في مسار التاريخ؛ فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي، ومع نزول الوحي بدأ الوعي التاريخي عند المسلمين، لأن الوحي وحده كان مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق ودون تساؤل أو نقاش، ومنها نشأت العلوم العربية بجوهرها الإسلامي. وقد نشأ علم التاريخ العربي للحفاظ على تراثين: تراث النبي (مغازيه، أفعاله، أقواله)، وماضي القبائل العربية السابق على الإسلام (حروبها وما سمي بـ«الأيام» بوجه عام، وكذلك «الأنساب»)، يضاف إلى هذا التراث الأخير البحث في التراث الشعري واللغوي لهذه القبائل. إن التاريخ الأول الناشئ عن هذه الأصول اتخذ شكلاً محدداً في السرد/ «الخبر»، وهو الشكل الأصلي للتاريخ العربي، وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا الخبر ابتداءً ممَنْ شهده أو زعم ذلك، وذلك طبقًا لمنهج اختصت به العلوم الدينية، وهو منهج الإسناد أي تصحيح الخبر بناء على مدى الثقة بناقليه. وهكذا فقد كانت الكتابة التاريخية بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية، وفي بداياتها الأولى، جزءًا من أدب السيرة والمغازي والفتوح، كما كانت جزءًا من علوم الحديث والفقه والتفسير، وكل هذه العلوم انبثقت كما نعرف عن الإسلام في مسار الجهد الذي بذل من أجل فهم الدين ونشره وتطبيق تعاليمه. إن الميول التاريخية التي أوجدها المجتمع الإسلامي، كانت تتأثر بدرجات متفاوتة بالعوامل التي ساعدت على عملية التدوين التاريخي؛ كما كانت تتأثر بحاجات المجتمع الإسلامي الدينية والدنيوية، وتبعًا لذلك بدأ الاهتمام بدراسة «مغازي الرسول» في المدينة، كما بدأ الاهتمام أيضًا بدراسة حياة الرسول بمختلف جوانبها.

**بيانات الدراسة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| تاريخ استلام البحث: | ٣ | فبراير | ٢٠١٤ |
| تاريخ قبـول النشـر: | ١٠ | أبريل | ٢٠١٤ |

**كلمات مفتاحية:**

التقويم الهجري، صناعة الورق، الأنساب، التحف الأثرية، الترجمة والتعريب

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

رشيد الطيف إبراهيم الحشماوي. "العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري في العصر العباسي: دراسة تاريخية تحليلية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٥٢ – ١٥٨.

## مُقَدِّمَةُ

مر التدوين التاريخي بمرحلتين الأولى التدوين التاريخي الشفهي الذي بقي سائد إلى بدايات القرن الثاني للهجرة وبفعل استشهاد بعض الحفاظ للتاريخ في المعارك تحول من التدوين التاريخي الشفهي إلى التدوين التاريخي التحريري خوفًا من ضياع قسمًا كبيرًا من المرويات التاريخية. رافق ذلك التحول بعض العوامل المساعدة منها التقويم الهجري الذي ظهر في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" (١٣- ٢٣هـ) وسار عليه مؤرخين حفظوا لنا التاريخ بكل صفحاته المشرقة أمثال والطبري (ت. ٣١٠ هـ)، وابن الجوزي (ت. ٥٩٧ هـ)، وابن كثير ( ت. ٧٧٤ هـ)، وابن عماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩ هـ) وغيرهم من العلماء الأفاضل.

ويُعَدّ الورق من أبرز العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري، بعدما كانت تستخدم الكتابة على الجلود والبردي والطين والنحاس، ولسهولة صناعة وحمله ورخصه انتشر انتشار واسع في العالم العربي لاسيما في العصر العباسي وبالتحديد في عصر الخليفة العباسي هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٣هـ). كما أن تشجيع الخلفاء

والأمراء للتدوين التاريخي التحريري لاسيما الخلفاء العباسيين الذين كانوا يعطون زنة الكتاب من الذهب، شجع على ظهور التدوين التاريخي التحريري في كافة الأمصار الإسلامية، ولعبت الأنساب دورًا في ظهور التدوين التاريخي التحريري لاسيما وأن مجتمعنا مجتمع قبلي بحت، يحث على الأنساب ويربط بعضها بالبعض الأخر، وظهرت الأنساب بصورة جلية قبل الإسلام بفترة طويلة حتى أن سكان القبائل العربية القديمة كانوا يعتمدون على النسب، فمثلاً كانت قبائل الأوس والخزرج وبني هاشم تسكن كلا على انفرد متأثرين بنسب الأب الأكبر الذي ترجع إليه هذه القبائل، وبقي نسبة عالية متأثرة بهذا الالتزام من السكن إلى يوما هذا في أغلب القبائل التي تسكن في العالم العربي.

لعب تفسير القران الكريم وفهم آياته الكريمة دورًا كبيرًا في إظهار إحداث تاريخية مهمة لاسيما في التاريخ القديم والإسلامي، فظهرت عدة تفاسير تحمل بين طياتها أحداث تاريخية جليلة وعلى سبيل المثال تفسير الطبري (ت. ٣١٠ هـ) الذي يحمل بين صفحاته أحداث تاريخية كثيرة جدًا لاسيما وأن الطبري مؤرخ كبير في الوقت نفسه وله دراية عالية بالأحداث التاريخية المهمة، وابن كثير (ت. ٧٧٤ هـ) صاحب تفسير القرآن العظيم الذي كان لا يخلوا كتابه من الأمور التاريخية خاصةً وأن ابن كثير كان مولع بالتاريخ لاسيما في كتاب البداية والنهاية، والسيوطي (ت.٩١١ هـ) الذي كان بارعًا في تفسير ذي الجلالين لاسيما وأن السيوطي كان مؤرخ ذو نظرة واسعة على تاريخ الخلفاء في كتابه تاريخ الخلفاء.

أما الحديث النبوي الشريف كان له دورًا في إظهار التدوين التاريخي لاسيما وأن الحديث النبوي الشريف تعرض إلى هجمات وتشويه كثير قبل تدوينه، لذا نشاهد الآن أحاديث ضعيفة وأحاديث متروكة وأحاديث مدلسه وأحاديث صحيحة وأحاديث حسنة... إلخ، فعندما أحس بذلك الدس وضياع القسم الأعظم من الحديث النبوي الشريف الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ) أمر بتدوين الحديث النبوي الشريف الذي يحمل بين طياته كثيرًا من الأمور التاريخية، وبذلك ساعد تدوين الحديث النبوي الشريف على إظهار التدوين التاريخي التحريري. أما تدوين سيرة حياة النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين "رضي الله عنهم" ومعاركهم فهي الأخرى كانت لها دورًا بارزًا في حفظ أمور تاريخية كثيرة خاصةً وأنهم يمثلون تاريخ هذه الأمة بكل صفحاته المشرقة، لذا كان تدوين هذه الحقبة لها دورًا مهم في إظهار التدوين التاريخي العربي الإسلامي.

أما الشعر العربي، فكان له دورًا لا يقل عن الأدوار السالفة في حفظ التاريخ العربي بل ويمكن القول كان عامل بارز في حفظ وإظهار التاريخ العربي قبل الإسلام بفعل تداوله بين القبائل العربية، أما الترجمة، فكانت هي الأخرى أحد العوامل المساعدة لظهار التدوين التاريخي العربي قبل وبعد الإسلام خاصةً وأن هنالك اهتمام وتشجيع من قبل الخلفاء والأمراء، وأخيرًا لعبت الرغبة الجادة دورًا كبيرًا في إظهار التدوين التاريخي لاسيما وأن مجتمعنا مجتمع يهتم بالتاريخ ويتفاخر به بين المجتمعات الأخرى.

## المبحث الأول:

## العوامل المساعدة المباشرة لظهور التدوين التاريخي

يحتاج التدوين التاريخي في العصر العباسي إلى عوامل مساعدة كي يظهر بصيغته الحالية ومن أهم تلك العوامل:

**١/١- التقويم الهجري**

ظهر التقويم الهجري في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" فقد وصف بأنه (وضع... تقويمًا ثابتًا وهو التاريخ الهجري فأصبح عنصرًا حيويًا في نشأة الفكرة التاريخية، ومنذ ذلك الوقت أصبح توقيت للحوادث التاريخية، ويعد العمود الفقري للدراسات التاريخية).(١) وبذلك يكون هذا التقويم قد أعطي طابع خاص ومميز للإسلام بعد أن كانت عدة تقاويم سائدة قبل ظهور التقويم الهجري مثل التقويم الميلادي والتقويم الفارسي وغيرها من التقاويم الأخرى، حيث كان التقويم الهجري سلس وبسيط جدًا وطغى على عدد كثير من التقاويم الموجودة. ظهر التقويم الهجري سنة (١٦) وقيل سنة (١٧) وقيل سنة (١٨) هجرية،(٢) وعلى أي حال؛ فقد ظهر في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (١٣- ٢٣هـ) "رض الله عنه" وبمشورة الأمام علي بن أبي طالب "رض الله عنه"، ويبدو أن الصحابة الأخيار "رضي الله عنهم جميعًا" قد اتفقوا على أن السنة الهجرية تبدأ من شهر محرم أي بعد شهرين من هجرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في شهر ربيع الأول.(٣)

يُعَدّ التقويم الهجري مظهر من مظاهر تميز الأمة الإسلامية عن الأمم الأخرى حتى أن بعض العلماء يقولون (حفظ الله به للأمة تراثها وثقافتها).(٤) بقي التقويم الهجري ساري المفعول إلى يومنا هذا، فقد أرخ المؤرخون الكبار كتبهم المعرفة والمشهورة بالتواريخ الهجرية، فمثلاً الطبري (ت. ٣١٠ هـ) أرخ كتاب (تاريخ الرسل والملوك) المشهور بالتقويم الهجري، حيث بدأ منذ الخليقة وحتى سنة ٣٠٦ هجري، وكان محافظًا على التسلسل الهجري في كتابته، وبذلك يكون قد أضاف بصمة أخرى للتعامل بالتقويم الهجري، وابن الأثير ( ت. ٦٣٠ هـ) جاء في نهاية القرن السادس وبدايات القران السابع الهجري ليؤكد تعامله وبكل قوة بالتاريخ الهجري في كتاب (الكامل في التاريخ) وكمل ما وقف عليه الطبري سنة ٣٠٦ هجرية وسرد المعلومات التاريخية وفق التقويم الهجري إلى سنة ٦٢٦ هجرية، فالتقويم الهجري كما يقول شاكر مصطفى(٥) يقودنا إلى إبراز عنصرين هامين هما: أولاً الارتباط بالزمن والخلاص من القصص المرسلة وانقياد المؤرخ إلى الإحداث والتسلسل الزمني، وثانيًا الابتعاد عن اختلاط الأحداث التاريخية بعضها ببعض وعنصر بعنصر ومكان بمكان.

**٢/١- ظهور الورق**

ظهرت صناعة الورق لتضيف شيء أخر ملموس إلى التدوين التاريخي التحريري بعد أن كان التدوين الشفهي هو الظاهر وتحول بفعل الورق إلى تحريري، وكان سبب تحويل التدوين التاريخي الشفهي إلى تدوين تحريري هو وفاة الأشخاص الحافظين للتاريخ وعدم ظهور أشخاص يحملون الموهبة نفسها الذي يحملها الأشخاص الحافظين

للتاريخ الشفهي مما يساعد على ضياع قسم كبير من التاريخ العربي الإسلامي.

ظهر الورق بصورة واضحة في القرن الثاني للهجرة، فيما كان التدوين قبل ظهور الورق كما يقول ابن النديم (ت.٣٨٥ هـ) "أول مَنْ كتب آدم على الطين، ثم كتبت الأمم بعد ذلك برهة من الزمان في النحاس والحجارة للخلود... وكتبوا في الخشب وورق الشجر للحاجة.. وكتبوا في التوز[٦].. أيضًا للخلود.. ثم دبغت الجلود فكتب الناس فيها، وكتب أهل مصر على القرطاس المصري ويعمل من قصب والبردى... والروم تكتب في الحرير الأبيض والرق[٧].. وفي الطومار[٨] المصري وفي الفلجان وهو جلود الحمير الوحشية وكانت الفرس تكتب في جلود الجواميس والبقر والغنم، والعرب تكتب في أكتاف الإبل واللخاف وهي الحجارة الرقاق البيض... وكتبت الهند في النحاس والحجار وفي الحرير الأبيض، فأما الورق الخراساني فيعمل من الكتان ويقال أنه حدث في أيام بني أمية وقيل في الدولة العباسية... وكانت الدباغة الكوفية تدبغ بالتمر وفيها لين".[٩]

إن رخص الورق وسهولة حملة بالمقارنة مع قصب البردي والجلود جعله أكثر انتشار في الدولة العربية الإسلامية. ويقال أن أول مَنْ ادخل الورق الذي كان يسمى (الكاخد) إلى بغداد هو الفضل بن يحيى البرمكي[١٠] سنة ١٧٨ هجرية عامل الخليفة هارون الرشيد على خراسان وأعطاه إلى أخيه جعفر[١١] الوراق وبدء ينتشر شيئًا فشيئًا.

**٣/١- تشجيع الخلفاء والأمراء والحكام للتدوين التاريخي**

شجع الخلفاء والأمراء التدوين التاريخي بعدة طرائق؛ فمنهم مَنْ يعطي زنت الكتاب من الذهب، ومنهم مَنْ يقربه إليه، ومنهم مَنْ يعينه في دار الخلافة فيقال وجد كتاب "في مدينة إصطخر[١٢] من أرض فارس في سنة ٣٠٣ ... وكان كتابًا عظيمًا يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم، ... وكان تاريخ هذا الكتاب أنه كتب مما وجد في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة ١١٣هجرية (وأمر) [١٣] الخليفة هشام بن عبد الملك بن مروان (بنقل الكتاب)[١٤] من الفارسية إلى العربية" [١٥] وهذا يدل على أن الخليفة هشام بن عبد الملك كان من المولعين بمعرفة أخبار ملوك الفرس وترجمة الكتب.

فمدارس العراق: (مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة، ومدرسة واسط، ومدرسة بغداد) بدأت تقوى تدريجيًا في الحديث والتاريخ وكافة الميادين العلمية ولاسيما وأن هنالك رعاية للعلم بكافة صنوفه من قبل خلفاء بني العباس، فعلى سبيل المثال عندما نزل الخليفة أبي جعفر المنصور (١٣٦هـ - ١٥٨ هـ) بغداد بعد أن ابتناها منتقلاً من الهاشمية [١٦] إليها، نقل إليها خزائنه ودواوينه، وفرغ لنشر العلوم، واستدعى إليه المترجمين.[١٧] كما ويقال قدم على بغداد سنة ١٥٦ هجريه رجل من الهند، عالم بحساب النجوم، وله كتاب مؤلف في ذلك، فأمره المنصور بترجمته إلى العربية[١٨] وأضاف الدينوري (ت.٢٧٦ هـ) أن أبي جعفر المنصور (أول مَنْ أنشأ مدارس للطب والعلوم الدينية (في بغداد) [١٩] أنفق في سبيلها أموالاً طائلة).[٢٠]

وبذلك يكون الخليفة العباسي قد وضع اللبنة الأولى لمد جذور المكاسب العلمية في بغداد، وعلى هذا الحال التي بدأ بها أبي جعفر سارت الحياة في بغداد، ولم يتخلف عنها ابنه الخليفة المهدى، فقد كان هو الآخر قد نقادة للشعر الأدبي، وفي أيامه وضع له وزيره أبو عبيد الله معاوية بن يسار[٢١] كتاب الخراج، وهو أول مَنْ صنف كتابًا في الخراج، وتبعه الناس بعد ذلك فصنفوا في هذا الفن، وألف له المفضل الضبي[٢٢] المفضليات[٢٣].

وتنتقل الأمور إلى الرشيد (٧٠هـ - ١٩٣هـ) ولم يكن (دون سابقيه رغبة في العلم، وحبًا للعلماء، وولوعًا بالأدب ... ولقد أفسح للعلماء والحكماء والأدباء، وبذل الكثير من المال لنشر العلوم والفنون، وبلغت بغداد في أيامه مكانة لم تظفر بها مدينة في ذلك العهد، وأصبحت مهد الحضارة، ومركزا للفنون والآداب، وزخرت بالأدباء والشعراء والعلماء والحكماء، وأنشئت فيها المراصد والمكتبات ... والمدارس وإليه يعزى تأسيس بيت الحكمة).[٢٤]

ثم تطورت بغداد في عهد الخليفة المأمون "فأحضر... حنين ابن إسحاق[٢٥] وكان فتي السن وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب حكماء اليونانيين إلى العربي وإصلاح ما ينقله غيره فامتثل لأمره ومما يحكى عنه أن المأمون كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربي مثلا بمثل .. ويقال ان حنين بن إسحاق سافر إلى بلاد كثيرة ووصل إلى أقصى بلاد الروم لطلب الكتب التي قصد نقلها".[٢٦] وترجم حنين كتبًا عديدة في الفلسفة والعلم لأرسطو وأفلاطون، وبطليموس، وبليناس، وأرخميدس وغيرهم من الحكماء والعلماء،[٢٧] ويروى ان بني العباس كان يعتمدون على خبراء عرب وغير عرب مسلمين وغير مسلمين في ترجمة وقيادة الحركة العلمية مقابل مبالغ مالية ضخمة جدًا، فعلى سبيل المثال كان يوحنا بن ماسويه[٢٨] نصراني الديانة وولي رئاسة بيت الحكمة في عهد الرشيد والأمين والمأمون وبقي إلى أيام المتوكل.[٢٩]

**٤/١- الاهتمام بالأنساب**

ظهر الاهتمام بالأنساب منذ فترة مبكرة لاسيما وأن مجتمعنا مجتمع قبلي بحت يهتم بالأنساب وأصول العرب أولاً وقبل كل شيء، جاء الإسلام ليؤكد ذلك الاهتمام كثيرًا حيث قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)،[٣٠] وأصبح الاهتمام بالأنساب شيئًا ضروريًا بعد "أن قام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بتأسيس ديوان سجل فيه المحاربين وأهلهم حسب قبائلهم وهذا أعطى الأنساب أهمية جديدة وكان حافزًا إضافيًا للاهتمام بدراسة الأنساب"،[٣١] حيث أن مَنْ لا يستطيع أن يورد نسبه إلى الأب الأكبر له، يصبح مذمومًا لدى المجتمع، مما أجبر الناس على تدوين أنسابهم كثيرًا من قبل النسابين فظهر نسابين عدة أمثال محمد بن السائب الكلبي (ت. ١٤٦هـ) وابنه هشام بن محمد بن السائب (ت.٢٠٤ هـ)، والهيثم بن عدي (ت. ٢٠٧هـ)، والبلاذي (ت.

٢٧٩هـ)، الذي اشتهر كثير في كتاب أنساب الإشراف ومصعب الزبيري (ت.٣١٧ هـ).

ويقول شاكر مصطفى "إن تنظيم الدواوين والعطاء وسكن القبائل وفرق الجيش تم على أساس قبلي"[٣٢] كل ذلك شجع إلى ظهور التدوين التاريخي العام بصورة عامة والمحلي بصورة خاصة فظهر لكل فرقة أو قبيلة تدوين تاريخي، وعلى سبيل المثال ظهر عمر بن شبة (ت. ٢٦٢ هـ) ودون تاريخ الكوفة وتاريخ البصرة، والنوبختي (ت. ٣١٠ هـ) دون فرق الشيعة، والأزدي (ت.٣٣٤ هـ) دون تاريخ الموصل، والخطيب البغدادي (ت.٤٦٤ هـ) دون تاريخ بغداد، والسبكي (ت. ٧٧١هـ) دون طبقات الشافعية.

## المبحث الثاني:

## العوامل المساعدة غير المباشرة لظهور التدوين التاريخي

### ١/٢- تفسير علوم القرآن وعلم الحديث والأحداث التاريخية الإسلامية الأخرى

ظهرت أصناف متعددة من أنواع العلوم وحوادث إسلامية كثيرة جدًا شجعت على ظهور التدوين التاريخي التحريري ومنها:

- ظهور علم التفسير وأسباب النزول الذين يعدان المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، وبما أنه يوجد في علوم القرآن الكريم أحداث تاريخية مهمة ولاسيما في عصر ما قبل الإسلام تستوجب الدراسة والوقف عندها كثيرًا لاسيما وأنهما أصبحتا فيما بعد مصدر أساسي وانطلاقة مهمة للتدوين التاريخي العربي الإسلامي، رغم أن الروايات التاريخية متناثرة في بطون كتب تفسير علوم القرآن لذلك لا يمكن الاستغناء عنها لرصانتها وقدمهما وثقة الراوي لها.[٣٣]
- تدوين الحديث النبوي الشريف، ظهر في بدايات القرن الثاني للهجرة، بعد أن ازداد عدد شهداء المسلمين في المعارك والذي أدى إلى فقدان بعض أحاديث النبي محمد (ﷺ)، فأمر الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ- ١٠١ هـ) "رضي الله عنه" بتدوين الحديث النبوي الشريف، وكان يحمل بين مفرداته كثير من الأمور التاريخية والتي أصبحت قاعدة أساسية للمؤرخين الكبار في جمع معلوماتهم التاريخية لاسيما في التاريخ القديم والإسلامي أمثال الزهري (ت. ١٢٤ هـ)، وابن سعد (ت. ٢٣٠ هـ)، والطبري (ت. ٣١٠ هـ)، وابن كثير (ت٧٧٤ هـ) وغيرهم من العلماء الأجلاء، وبذلك يُعَدّ تدوين الحديث النبوي الشريف خير عامل مساعد لظهور التدوين التاريخي التحريري.
- الحاجة إلى معرفة سيرة النبي محمد (ﷺ) باعتباره الشخصية الإسلامية التاريخية الأولى وثاني مصدر تشريعي إسلامي بعد القرآن الكريم، كل ذلك شجع إلى ظهور تدوين الإحداث التاريخية للنبي محمد (ﷺ) المهمة من أقوال وأفعال، لذا ظهر علماء اهتموا بتدوين سيرة النبي محمد (ﷺ) أمثال محمد بن إسحاق المطلبي (ت. ١٥٠ هـ) في كتاب السيرة التي هذبها بعد ذلك بن هشام (ت. ٢١٨ هـ)، وابن كثير (ت. ٧٧٤ هـ) في كتاب السيرة وغيرهما من العلماء الفضلاء.
- الحاجة الماسة والمهمة لمعرفة سير الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين "رضي الله عنهم" الذين يمثلون حلقة مهمة في التاريخ الإسلامي بعد النبي محمد (ﷺ) لاسيما وإنهم أصبحوا هم مَنْ يحركوا الأحداث التاريخية لفترة طويلة من الزمن، كل تلك الأحداث كانت تستوجب الدراسة والتدوين التاريخي لاسيما وأنهم كانوا يمثلون تاريخ الأمة المشرق.
- معرفة غزوات النبي محمد (ﷺ) ومعارك الصحابة والتابعين (رضي الله عنهم): فتُعَدّ فتوحات النبي محمد (ﷺ) والصحابة والتابعين (رض الله عنهم أجمعين) من الصفحات المشرقة في تاريخ هذه الأمة، ولابد للباحث دراسة هذا التاريخ دراسة معمقة والوقوف على إبعادها القريبة والبعيدة لاسيما وأن تاريخنا قد مر بمؤامرات وأحقاد كثيرة جدًا بدأت بعهد المنافقين في عهد الرسول ومرورًا بالخوارج وانتهاءً بعصرنا هذا، لاسيما وأن مَنْ دون هذا التاريخ العربي الإسلامي قد استشهد في المعارك أو توفى، لذا استوجب تدوين التاريخ العربي الإسلامي خوفًا من الضياع وتمزيق هذا التاريخ. ودراسة الفتوحات والاهتمام بها كانت أحد العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري.
- المذاهب: ظهر في المجتمع الإسلامي خمس مذاهب هي: المذهب الجعفري، والمذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، وهذه المذاهب بدأت تدون تاريخها المتمثلة بشخصيتهم وأفكارهم ومؤيديهم، فالمذهب الجعفري بدأ يدونون تاريخهم وأهم الفوارق بينهم وبين المذاهب الأخرى فيما بدأ أنصار المذهب الحنفي يدونون أحداثهم التاريخية مركزًا على أهم التشابهات والاختلافات بينهم وبين المذاهب الأخرى. أما المذهب المالكي فهو الأخر ظهر ودون هم الأحداث التاريخية مركزًا على أهم نقاط الاختلاف والتشابه بينه وبين المذاهب السالفة الذكر. أما المذهب الشافعي فظهر أنصاره ومؤيديه بكثرة في العالم الإسلامي ودون أحداث تاريخية مهمة جدًا، وأخيرًا ظهر المذهب الحنبلي وركز أنصاره على خلق القرن والفتن والمحن التي مرت بها آلامه. وبذلك يمكن القول؛ أن كل مذهب بدأ يحث مؤيديه إلى تدوين أهم الإحداث التاريخية المتعلقة بمذاهبم، لتكن المذاهب أدت إلى ظهور التدوين التاريخي بصورة عامة ومذهبهم بصورة خاصة.
- الشعر: يُعَدّ الشعر العمود الفقري لهذه الأمة لما يحمل من ملامح سياسية واجتماعية وتاريخية واقتصادية لاسيما وأن الشعر كان خير حافظ لتاريخ هذه الأمة وخاصة أنه يحمل بين طياته كثيرًا من التاريخ العربي القديم. وتدوين الشعر العربي يعني تدوين التاريخ العربي لاسيما بعد أن اختفى كثير من الشعراء العرب بين شهيدًا وبين متوفي ساحبًا معه قسمًا كبيرًا مما يحفظ من تاريخ

هذه الأمة إلى الضياع، وبالتالي شعر مَنْ له دورًا كبيرًا في المحافظة على تاريخ هذه الأمة بتدوين كثيرًا من الشعر العربي الذي يحمل بين أبياته شيء لا يستهان به من التاريخ العربي القديم والإسلامي وبذلك ساعد على حفظ التاريخ العربي في كتب الشعر العربي الذي وصل إلينا في أبيات شعرية كثيرة.

- ظهور طبقات الثقات وطبقات الضعفاء والمنافقين: أضافت طبقات الثقات وطبقات الضعفاء لمسة جديدة لتدوين التاريخي التحريري بل وساعدت على ظهور طبقة جديدة بعد أن اختلط الحابل بالنابل في الحديث أولاً والتاريخ ثانيًا، وتُعَدّ الطبقات عاملاً مساعدًا رئيسًا لمعرفة الحديث النبوي الشريف والرواية التاريخية صحيحها من سقيمها، وعلى سبيل المثال وضع ابن حبان (ت. ٣٥٤هـ) كتاب (الثقات) الذي ذكر في كتابة الثقات ودورهم في الحديث والتاريخ، وابن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ) ألف كتاب (الضعفاء والمتروكين) وركز على أبرز شخصيات الحديث النبوي الشريف الضعفاء وهم في الوقت نفسه مؤرخين، وغيرهم من العلماء الفضلاء. أما طبقات المنافقين فظهرت بصورة جلية في عهد النبي محمد (ﷺ) حين شخص أسمائهم النبي محمد (ﷺ) وإعطائهم إلى حذيفة بن اليمان[٣٤] (رضي الله عنه) سر النبي (ﷺ)[٣٥]، وبذلك يكون النبي محمد (ﷺ) واضع البذرة الأولى للتدوين التاريخي التحريري.

**٢/٢- الرغبة في تدوين التاريخ**

كانت هنالك رغبة جادة في تدوين التاريخ العربي الإسلامي فظهر علماء أجلاء في هذا الاتجاه أمثال محمد بن شهاب الزهري (ت. ١٢٤ هـ)، وبن سعد (ت.٢٣٠ هـ)، والبلاذري (ت. ٢٧٩ هـ)، والطبري (ت.٣١٠ هـ)، وابن الجوزي (ت.٥٩٧ هـ)، وابن الأثير (ت. ٦٣٠ هـ)، والسيوطي (ت. ٩١١ هـ)، وابن عماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩ هـ) وغيرهم من العلماء الأفاضل الذين أوصلوا لنا معلومات تاريخية حقيقية جعلتنا نفاخر بها كل الأمم السالفة والأمم الحاضرة مما يحمل ذلك التاريخ من انجازات استفادة منها القاصي والداني.

لذا تُعَدّ الرغبة من أهم العوامل المساعدة للتدوين التاريخي بل ويمكن القول أنها من العوامل الرئيسة لتدوين تاريخنا العربي الإسلامي.

**٣/٢- الترجمة**

لعبت الترجمة دورًا رئيسًا في اظهار التدوين التاريخي بعدما اهتم بهذه الحرفة الأمراء والخلفاء لاسيما بعد قيام (الدولة العباسية زاد الاهتمام بالعلوم غير الإسلامية بحكم التطور، وحدثت وثبة علمية من أعظم الوثبات في تاريخ الأمم والحضارات. فأنشأ الخليفة هارون الرشيد بيت الحكمة في بغداد، وهي أول أكاديمية علمية . . . تعنى بالعلوم والترجمة، وقد حشد لها الرشيد ومَنْ أتى بعده من الخلفاء جمعا من أعظم العلماء ... في ترجمة الكتب، وكان جلهم من السريان المسيحيين، وجد الخلفاء العباسيون في البحث عن المخطوطات الإغريقية في شتى العلوم في كل مكان، استطاعوا الوصول إليه، ومن أجل هذا أوفدوا الوفود والبعثات العلمية إلى الدولة البيزنطية للحصول على الكتب وإحضارها إلى بيت الحكمة وترجمتها، ولم يكتفوا بما حصلوا عليه من المراكز العلمية التي أصبحت تحت أيديهم، بل دأب الخلفاء على إيفاد البعثات لطلب الكتب من الأباطرة البيزنطيين، فقد أرسل الخليفة أبو جعفر المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ) إلى الإمبراطور البيزنطي يطلب كتبًا يونانية، فأجابه الإمبراطور إلى طلبه وأرسل إليه كتبا كان منها كتاب إقليدس أصول الهندسة، ومن أهم البعثات العلمية التي ذهبت من بغداد إلى البلاد البيزنطية للبحث عن الكتب تلك التي رأسها قسطا بن لوقا[٣٦]، الذي يقول عنه القفطي، قسطا بن لوقا فيلسوف شامي نصراني في أيام العباسيين، دخل بلاد الروم، وحصل من تصانيفهم الكثير، وعاد إلى الشام، واستدعي إلى بغداد ليترجم كتبًا يستخرجها من لسان اليونان إلى لسان العرب، وكان قسطا متحققا بعلم العدد والهندسة والنجوم والمنطق والعلوم الطبيعية، ماهرًا في صناعة الطب، ولقد بلغت حركة البحث عن الكتب اليونانية وإيفاد البعثات إلى الدولة البيزنطية من أجل الحصول عليها أوجها في عهد الخليفة المأمون، الذي كان نسيج وحده في حب العلم والثقافة... عامة، والثقافة اليونانية... خاصة)[٣٧] وسار على نهج أبي جعفر المنصور خلفاء وأمراء فكان الخليفة هارون الرشيد قد عين يوحنا بن ماسويه النصراني على ترجمة الكتب الطبية القديمة[٣٨] وحذا أبنه الخليفة المأمون حذو أباه في تشجيع التراجم فعين يوحنا ابن البطريق[٣٩] على ترجمة كتب الحكمة[٤٠] حتى أن ابن العبري (ت. ٦٨٥ هـ) وصفه وقال كان (أمينا على ترجمة الكتب)،[٤١] وبذلك تكون الترجمة قد ساعدت على إظهار التدوين التاريخي التحريري.

**٤/٢- الأمثال**

تُعَدّ الأمثال نموذجًا واضحًا لحفظ كثيرًا من الأحدث التاريخية القديمة والمهمة والتي كان يستخدمها العرب، حيث امتازت بقلة الكلمات وكثرت التفاسير والتأويل منطلقين من المثل الشائع (خير الكلام ما قل ودل) وهذا يدل على أن العرب كان يتميزون بعقلية واسعة ومفتوحة وبالتالي يسهل عليهم فهم الكلمات القليلة بالمعاني الكثير كما يقال في المثل الشائع (يفهمها وهي طايرة)، وغالبًا ما تكثر التفاسير والشرح على مثال واحد فمثلاً يقول للإنسان الخير (برمكي) وهذا المثل له معاني منها الخيارة الذكاء والتحمل وغيرها، وجاء هذا المثال من عهد البرامكة وبقي سارًا إلى وقتنا الحاضر. كل تلك الأمثال وغيرها لها باع طويل في وصل عدد كبير من الروايات التاريخية والتي هي الآن بين أيدينا، وبالتالي يمكن القول: إن الأمثال كان لها دورًا كبيرًا في ظهور التدوين التاريخي.

**٥/٢- النقود**

تلعب النقود دورًا هامًا في حفظ تواريخ مهمة جدًا لاسيما بعد أن عُرب قسم من النقود في عهد الخليفة عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" وأكملها الخليفة عبد الملك بن مروان. فالنقود تحمل تواريخ

أسماء ملوك وآيات قرآنية وشخصيات سياسية واقتصادية واجتماعية كثيرة، وغالبًا ما تحمل هذه الشخصيات تاريخ هذه الأمه وهم مَنْ حرك التاريخ لفترة طويلة، لذا دراسة هذه الشخصيات تتيح للباحث معرفة أمور وأحداث تاريخية كثيرة. فعلى سبيل المثال، وصلت إلينا نقود كثيرة تظهر تعريب النقود في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ومكتوب عليها التواريخ الهجرية وصور الخليفة. لذا يمكن القول؛ أن النقود تُعَدّ عامل مساعد لظهور التدوين التاريخي لاسيما وأنها تحمل صفتين رئيستين هما: قدم النقود التاريخي الذي يتيح لنا معرفة أمور تاريخية قديمة قد تسبق التدوين التاريخي التحريري، وضعف الدس في النقود يقودنا إلى الاعتماد بنسبة عالية تفوق الروايات التاريخية المكتوبة.

**٦/٢- التحف الأثرية**

تُعَدّ التحف من السلع المهمة التي كان لها دورًا في حفظ أمور تاريخية كثيرة وإن كانت تتميز بقصر الرواية التي كانت تكتب على تلك التحف. بقيت التحف فترة طويلة مظهر من مظاهر التباهي والتفاخر، لذا كانت توضع أمام أنظار الناس مما سهل أمرين أولهما ضعف الدس التاريخي على الرواية الموجودة على تلك التحف، وثانيهما حفظت لنا أمور تاريخية من خلال ما نُقش على تلك التحف. لذا يمكن القول؛ أن التحف تُعَدّ من العوامل المساعدة لظهور التدوين التاريخي التحريري.

## خاتمة

يُستنتج من العرض السابق ما يلي:

- هناك اختلاف في إظهار التقويم الهجري، فمنهم مَنْ يقول أن التقويم الهجري ظهر في عهد النبي محمد (ﷺ)، ومنهم مَنْ يقول أنه ظهر في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض الله عنه) وهذه الرواية أرجح من الرواية الأولى.
- لم يظهر التدوين التاريخي التحريري في القرن الأول للهجرة وإنما بدأ أول ظهور له في بدايات القرن الثاني للهجرة.
- دون الحديث النبوي الشريف قبل التاريخ بفترة قليلة جدًا.
- كان ارتباط وثيق بين تدوين علوم القرآن وعلم الحديث وعلم التاريخ، وعلى سبيل المثال البخاري (ت. ٢٥٦ هـ)، والطبري (ت. ٣١٠ هـ)، وابن كثير (ت. ٧٧٤ هـ)، هما مفسرين ومحدثين ومؤرخين.
- تُعَدّ الترجمة والعلوم الصرفة من أهم العوامل التي ساعدت على إظهار التدوين التاريخي العربي الإسلامي.
- ظهرت مدارس تاريخية أساسية في العلم العربي كانت أساس للتدوين التاريخي منها مدرسة المدينة، ومدرسة الشام، ومدرسة اليمن، ومدرسة واسط، ومدرسة بغداد المتأخرة في ظهورها، فكان لكل مدرسة روادها ومنهجها في الكتابة.
- يُعَدّ خلفاء العصر العباسي الأول من أبرز الخلفاء تشجيعًا للتدوين التاريخي التحريري.
- ظهرت مراكز علمية للتدوين التاريخية في عهد بني العباس أمثال (دار الحكمة).

## الهَوامِش:

(١) الدوري، عبد العزيز، **نشأة علم التاريخ عند العرب**، (١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠ م)، ص٢١.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١ هـ)، **الشماريخ في علم التاريخ**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، ط بلا، الناشر مكتبة الأداب، ج١/ص١٤.

(٣) السيوطي، **الشماريخ في علم التاريخ**، ج١/ص١٥.

(٤) آل عيسى، عبد السلام بن محسن، **دراسة نقدية في المرويات الوردة في شخصية عمر بن الخطاب وسياسته الإدارية** (رضي الله عنه)، الطبعة الأولى، الناشر عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (السعودية ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م)، ج٢/ص٩٠٢.

(٥)مصطفى، شاكر، **التاريخ العربي والمؤرخون**، الطبعة الأولى، الناشر دار العلم للملاين (بيروت ١٩٧٨م)، ج١/ص١٤.

(٦) **التوز**: أحد أنواع الشجر، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت. ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، الطبعة الثالثة، الناشر دار صادر (بيروت ١٤١٤هـ)،ج٥/ص٣١٥.

(٧) **الرق**: هو الجلد الذي يكتب فيه وقيل هو ورق الشجر، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (ت. ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس في جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية، ج٢٥/ ص٣٥٣.

(٨) **الطومار**: الورقة الكبيرة، الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت. ١٣٦٢هـ)، **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، تحقيق وتصحيحه لجنة من الجامعيين، الناشر مؤسسة المعارف (بيروت بلا ت)، ج٢/ ص١٦١.

(٩) محمد بن إسحاق بن محمد البغدادي (ت. ٣٨٥ هـ)، **الفهرست**، تحقيق إبراهيم رمضان، طبعة الأولى، الناشر دار المعرفة (بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج١/ص٣٥.

(١٠) الفضل بن يحيى بن خالد البرمكي مات سنة ١٩٣هجرية في سجن الرقة، ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين (ت. ٦٣٠هـ)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، الناشر دار الكتاب العربي، (بيروت١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج٥/ص٣٨٦.

(١١) جعفر بن يحيى بن خالد، أَبُو الفضل البرمكي، كان ذو نفاذ الأمر، وعظم المحل، وجلالة المنزلة عند الخليفة هارون الرشيد، وكان سمح الأخلاق، طلق الوجه، ظاهر البشر، فأما جوده وسخاؤه وبذله وعطاؤه فكان أشهر من أن يذكر، وكان أيضًا من ذوي الفصاحة، والمذكورين باللسن والبلاغ، وكان أبوه يحيى بن خالد قد ضمه إِلَى أبي يوسف القاضي حتى علمه وفقهه، وغضب الرشيد عليه فِي آخر أمره فقتله سنة ١٨٧ هجرية وكان سببًا رئيسًا في إنهاء البرامكة، الخطيب البغدادي، أبو بكر، علي بن ثابت (ت.٤٦٣هـ)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، ط بلا، الناشر دار الغرب الإسلامية (بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ج٨/ ص٣٠.

(١٢) **اصطخر**: بلدة بفارس أول مَنْ نشأها ملك الفرس اصطخر بن طهموث وسميت باسمه، ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله (ت. ٦٢٦هـ)، **معجم البلدان**، الطبعة الثانية، الناشر دار صادر، (بيروت ١٩٩٥ م)، ج١/ص٢١١.

(١٣) أضيف لتعديل النص.

(١٤) أضيف لتعديل النص.

(١٥) المسعودي، علي بن الحسين (ت.٣٤٦هـ)، **التنبيه والإشراف**، تصحيح عبد الله إسماعيل الصاري، ط .بلا، الناشر دار الصاري، (القاهرة، تبلا)، ج١/ ص٩٣.

(١٦) **الهاشمية**: مدينة بناها الخليفة أبي العباس السفاح في الكوفة، عندما ولى الخلافة نزل بقصر ابن هبيرة واستتم بناءه، وجعله مدينة، وسماها

الهاشمية، فكان الناس يسمونها بابن هبيرة؛ فقال ما أرى ذكر ابن هبيرة سقط عنها، فرفضها وبنى أخرى حيالها وسماها الهاشمية، ونزلها ثم انتقل إلى الأنبار وبنى مدينته المعروفة به إلى جانبها، فلما مات دفن بها، واستخلف المنصور فنزلها واستتم بناء ما كان بقى فيها، ثم تحول عنها فبني بغداد، ابن عبد الحق، عبد المؤمن البغدادي (ت، ٧٣٩ هـ)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، الطبعة الأولى، الناشر دار الجيل (بيروت ١٤١٢هـ)، ج٣/ ص١٤٤٩.

(١٧) الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت، ٢٧٦ هـ)، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة ١٩٩٢م)، ص٣١.

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) أضيف لتعديل النص

(٢٠) الدينوري، المعارف، ص٣٢.

(٢١) **معاوية بن يسار** (ت، ١٧٠ هـ): هو معاوية بن عبيد الله بن يسار الأشعري، أصله من طبرية، واشتغل بالحديث والأدب، واتصل بالخليفة المهدي قبل خلافته، فكان كاتبه ووزيره، ولما آلت الخلافة إلى المهدي، فوض إليه تدبير المملكة والدواوين، توفي ببغداد، ودفن بمقبرة قريش، من كتبه كتاب في الخراج، كحالة، عمر رضا، (ت، ١٤٠٨هـ) **معجم المؤلفين**، ط بلا، الناشر دار إحياء التراث العربي (بيروت بلا ت)، ج١٣/ ص ٣٠٤.

(٢٢) **المفضل الضبي** (ت، ١٦٨ هـ): هو المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر الضبي، أبو العباس، راوية، علامة بالشعر والأدب وأيام العرب. من أهل الكوفة، يقال إنه خرج على المنصور العباسي، فظفر به وعفا عنه، ولزم المهدي، وصنف له كتابه المفضليات وسماه الاختيارات، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت، ١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، الطبعة ١٥، الناشر دار العلم للملايين (٢٠٠٢م)، ج٧/ ص٢٨٠.

(٢٣) الدينوري، **المعارف**، ص٣٢.

(٢٤) م.ن ص٣٣.

(٢٥) **حنين بن إسحاق العبادي** (ت، ٢٦٠ هـ): طبيبًا ومؤرخًا ومترجمًا، كان أبوه صيدلانيًا من أهل الحيرة في العراق، سافر إلى البصرة، فأخذ العربية منها، وانتقل إلى بغداد، فأخذ الطب عن يوحنا بن ماسويه وغيره، وتمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية، فانتهت إليه رئاسة العلم بين المترجمين، مع أحكامه العربية، وكان فصيحًا بها شاعرًا واتصل بالمأمون وجعله رئيسًا لديوان الترجمة، وبذل له الأموال والعطايا وجعل بين يديه كتابًا عاملين باللغات، وكانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا فيصلح ما يرى فيه خطأ، ولخص الكثير من كتب أبقراط وجالينوس وشرح معاني ما لخص، نظرًا لإلمامه الواسع بالطب وتمكنه من اللغات، وكان المأمون يعطيه من الذهب زنة ما ينقله إلى العربية من الكتب، ورحل حنين رحلات عديدة إلى فارس وبلاد الروم، وعاصر تسعة من الخلفاء، لحنين كتب ومترجمات كثيرة تزيد على مئة، الطائي، فاضل أحمد، **علم الكيمياء والصيدلة عند العرب**، الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨٧)، ج١/ص٦٣.

(٢٦) ابن أبي صيبعة، أحمد بن القاسم بن يونس (ت،٦٦٨هـ)، **عيون الإنباء في طبقات في الأطباء**، تحقيق دكتور نزار رضا، الناشر دار مكتبة الحياة (بيروت بلات)، ج١/ ص٢٦٠.

(٢٧) الطائي، **علم الكيمياء والصيدلة عند العرب**، ج١/ ص٦٣.

(٢٨) **يوحنا بن ماسويه**، (ت، ٢٤٣ هـ): من علماء والأطباء، سرياني الأصل، عربي المنشأ، نشأ ببغداد ونبغ حتى كان أحد الذين عهد إليهم هارون الرشيد بترجمة ما وجد من كتب الطب القديمة، في أنقرة وعمورية وغيرهما من بلاد الروم، وجعله أمينا على الترجمة، ورتب له كتابا حاذقين بين يديه، ولم يقتصر عمله على خدمة العلم بل خدم الرشيد والمأمون ومن بعدهما إلى أيام المتوكل حتى كانوا لا يتناولون شيئا من أطعمتهم إلا بحضرته وأصاب شهرة واسعة وثروة طائلة، وكان مجلسه ببغداد أعمر المجلس، يجمع الطبيب والمتفلسف والأديب والظريف. له نحو أربعين كتابًا، الزركلي، **الأعلام**، ج٨/ ص٢١١.

(٢٩) عبد اللطيف، عبد الشافي محمد، **السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي**، الطبعة الأولى، الناشر دار السلام (القاهرة ١٤٢٨هـ)، ج١/ ص٣٦٨.

(٣٠) سورة الحجرات، آية (١٣).

(٣١) الدوري، **نشأه علم التاريخ عند العرب**، ص٢٢.

(٣٢) مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون**، ج١/ ص٦٥.

(٣٣) مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون**، ج١/ ص٦٢.

(٣٤) **حذيفة بن اليمان بن جابر ابن اسد**: الصحابي الجليل واحد المهاجرين توفي بعد استشهاد الخليفة عثمان بن عفان سنة ٣٥ هجرية بأربعين يوما، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت، ٧٤٨هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، الطبعة الثانية، الناشر دار الكتاب العربي، (بيروت ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م) ج٣/ ص٤٩١ .٤٩٣.

(٣٥) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام**، ج٣/ ص٤٩١ .٤٩٤.

(٣٦) **قسطا بن لوقا البعلبكي**: فيلسوف شامي نصراني، فِي أيام بني العباس دخل إِلَى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم الكثير وعاد إِلَى الشام واستدعى إِلَى العراق ليترجم كتباً ويستخرجها من لسان يونان إِلَى لسان العرب وَكَانَ قسطاً متحققاً بعلم العدد والهندسة والنجوم والمنطق والعلوم الطبيعية ماهراً فِي صناعة الطب، القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (ت، ٦٤٦ هـ)، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، الناشر دار الكتب العلمية (بيروت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج١/ ص١٩٩.

(٣٧) **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ج١/ ص ١٩٩؛ عبد اللطيف، **السيرة النبوية والتاريخ العربي**، ج١ ص٣٠٩.

(٣٨) ابن العبري، غويغوريوس ابن هارون الملطي (ت،٦٨٥ هـ)، **تاريخ مختصر الدول**، تحقيق انطون صالحاني اليسوعي، الطبعة الثالثة، الناشر دار الشرق، (بيروت ١٩٩٢م)، ج١/ ص١٣١.

(٣٩) **يوحنا بن البطريق الترجمان**: مولى المأمون كَانَ أميناً عَلَى الترجمة حسن التأدية للمعاني، وَكَانَتْ الفلسفة أغلب عَلَيْهِ من الطب وهو تولى ترجمة كتب أرسطو طاليس خاصة وترجم من كتب بقراط مثل حنين وغيره، القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ج١/ ص٢٨٢.

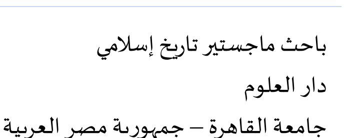
(٤٠) م. ن ج١/ ص ١٣٨.

(٤١) م . ن.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# الدور الاستخباري للحمام الزاجل في الدولة الزنكية
## (٥٢١ – ٥٧٧هـ / ١١٢٧ – ١١٨١م)



حيدر كتاب عبيس السلطاني

باحث ماجستير تاريخ إسلامي
دار العلوم
جامعة القاهرة – جمهورية مصر العربية

**مُلَخّصْ**

إن العمل الاستخباراتي من الأعمال السياسية والعسكرية المهمة لأي دولة، وبما أن الدولة الزنكية كانت في فترة صراع دائم مع الصليبيين، فكان لابد من استخدام جهاز الاستخبارات لتحقيق نصر حاسم ينهي الوجود الصليبي من المنطقة العربية الإسلامية، فكانت وحدة الحمام الزاجل من الوحدات المهمة في جهاز الاستخبارات الزنكية، وكان لها دور كبير في توصيل المعلومات الاستخباراتية بأسرع وقت إلى القادة العسكريين، وعلى أساس هذه المعلومات يقوم القادة بوضع الخطط المناسبة لتحقيق النصر في المعارك، لذلك جاءت هذه الدراسة لكي تسلط الضوء على أهمية الحمام الزاجل ودوره الاستخباري في الدولة الزنكية، فلقد تطرق الكثير من الباحثين إلى الحمام الزاجل بشكل عام في فترات مختلفة، لكن لم يتم التطرق الى دور الحمام الزاجل الاستخباراتي في الدولة الزنكية، لذلك جاءت هذه الدراسة لتغطي هذه النقطة البحثية المهمة، فلقد تطرق البحث إلى التعريف بالدولة الزنكية بشكل مختصر، والتعريف بالحمام الزاجل (الهواري)، ومن ثَمَّ بيان الدور الذي لعبه الحمام في مجال المراسلة والاستخبارات، ودور الدولة الزنكية بتطوير عمله من خلال إقامة المطارات الكثيرة له، والمنتشرة على طول الامتداد الجغرافي للدولة الزنكية.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٦ يناير ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ٢٠ مارس ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

الهـواري، حمـام المراسـلة، الاسـتخبارات العسـكرية، تـاريخ البريـد، الحروب الصليبية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

حيدر كتاب عبيس السلطاني. "الدور الاستخباري للحمام الزاجل في الدولة الزنكية (٥٢١-٥٧٧هـ/١١٢٧-١١٨١م)".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٥٩ – ١٦٥.

## مُقَدِّمَةُ

يُعَدّ عمل الاستخبارات من الأعمال السياسية والعسكرية المهمة بالنسبة إلى أي دولة، سواء كانت في حالة سلم أم في حالة حرب، ولأنك لا تستطيع توفير الأمن الداخلي إلا بواسطة هذا الجهاز، فكلما كان الجهاز الأمني قويًا، كلما كانت الدولة أكثر أمانًا هذا من جانب، ومن جانب أخر أن دور جمع المعلومات، كبير جدًا في حسم الكثير من الحروب والمعارك، لما يعطيه من معلومات دقيقه حول العدو تساعد الدولة على التخطيط الصحيح. ولما كانت الدولة الزنكية (٥٢١ – ٥٧٧ هـ/ ١١٢٧- ١١٨١م ) في فترة صراع دائم مع الصليبين، كان لابد من استخدام هذا الجهاز من أجل تحقيق الانتصارات في المعارك والأعمال الحربية، التي كانت تهدف إلى تحقيق نصر حاسم ينهي الوجود الصليبي في بلاد المسلمين.

لذلك جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على طبيعة العمل الاستخباري الذي كان معمولاً به في الدول الإسلامية عن طريق الحمام الزاجل، فالتطرق إلى مثل هكذا موضوع أمر في غاية الأهمية، فقد تطرق الكثير من الباحثين والمؤرخين إلى الدولة الزنكية من ناحية تاريخية وسياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وتسلسل للأحداث، إلا أن التعرض بالدراسة التحليلية الى دور جهاز الاستخبارات، وأهمية هذا الفئة كان قليلا باستثناء بعض الدراسات السطحية . ولان العمل الاستخباراتي عمل شاق، ويعتبر خط الدفاع الأول عن البلد، وهو الذي يحمي الدولة وجيشها، عندما تصدر

قرارات السلم والحرب المبنية على أساس معلوماتي صحيح، والتي توجه الجيش والسلطة السياسية نحو القرار الصحيح. ومن هنا تأتي أهمية الموضوع لمحاولة التعرف على عمل الحمام الزاجل في الدولة الزنكية وكيف كان له الدور الكبير في المعارك التي خاضتها الدولة الزنكية مع الصليبيين، والدور الذي لعبه الحمام الزاجل في توصيل المعلومات الاستخبارية للقيادات الزنكية، ومدى تأثير هذه المعلومات على مواجهة الأخطار الخارجية والداخلية المحيطة بالدولة.

**يُعَدّ قيام الدولة الزنكية وتطورها السياسي** مدخلاً أساسيًا لدراسة الدور الاستخباري للحمام الزاجل في هذه الدولة، فبداية يجدر بنا الإشارة الى الاطار الجغرافي للدولة الزنكية، اذ ان الاتساع الجغرافي للدولة الزنكية يكشف لنا عن مدى أتساع نطاق سيادتها السياسية وتعدد الأقاليم التي سيطرة عليها، فقد خضعت لها مناطق بلاد الشام والجزيرة ومصر، وفي الشام والجزيرة ضمت لها مدن حلب، ودمشق، والموصل، وحماة، وحمص، ومعرة النعمان، وشيزر، وكفر طاب، ومنبج، والرقة، والباب، وبزراغة، وبانياس، وحوران، وغيرها وتاخمتها غربًا أمارتي أنطاكية وطرابلس الصليبيتين ومملكة بيت المقدس، وفي الشمال جاورتها سلطنة سلاجقة الروم، أما في الشرق فقد وجد النفوذ العباسي والسلجوقي وامتدت الى النوبة جنوبًا وجبل نفوسه غربًا.[١]

وتمثل أتابكية عماد الدين زنكي مرحلة مهمة في التاريخ السياسي لبلاد الشام والجزيرة في مواجهة الوجود الصليبي، وأهتم بالجيش الذي يمثل عصب دولته فصارت لديه قوة عسكرية كبيرة، وتالف عناصره من الخرسانيين والتركمان، بالإضافة الى عناصر غير نظامية مثل الفقهاء والمتصوفة وغيرهم، وقد حرص زنكي على الحصول على مورد بشري ثابت لجيشه فعمل على فرض التجنيد الإجباري[٢]، على بعض المناطق، كذلك أحتوى جيشه على نظام الاستخبارات على نحو مكنه من معرفة الدقائق العسكرية لأعدائه.[٣] وقد ساهم عماد الدين زنكي بدور فعال ضد الوجود الصليبي في الجزيرة؛ حيث تمكن جيشه من أسقاط الرها سنة (٥٣٩هـ/ ١١٤٤م).[٤] فسقطت بذلك أولى الأمارات الصليبية وجاء ذلك إيذانًا بتهاوي البناء الصليبي بأسره فيما بعد.[٥]

وبعد مقتل زنكي على يد أحد حراسه عند أسوار قلعة جعبر[٦] في ٦ ربيع الآخر سنة (٥٤١ هـ/ ليلة سبتمبر ١١٤٦م) والذي يُعَدّ حدثًا هامًا ومؤثرًا في تطورات الأحداث في بلاد الشام والجزيرة. فقد طوت صفحة من الصراع الاسلامي الصليبي، وفي نفس الوقت أذن ذلك بتفكك دولة عماد الدين زنكي لتنقسم بين أبنائه سيف الدين غازي، ونور الدين محمود وقطب الدين مودود . ونصرة الدين أمير ميران[٧] وأبان الاضطراب الذي وقع بعد مقتل زنكي حيث تفرقت جيوشه؛ إلا أنه تم الاتفاق على تقسيم البلاد بين أبنائه على ان يكون سيف الدين غازي حاكمًا على الموصل، ونور الدين محمود حاكمًا على حلب، وقد دفعهم الى سرعة تدارك الأمر، الخوف من اغتنام الصليبيين الفرصة القائمة بالهجوم على الأعمال الشامية والجزرية[٨]، وقد أنضم عدد من القادة الى نور الدين محمود مثل، صلاح الدين الياغستاني، ومجد الدين بن الداية، وأسد الدين شيركوه، وسيف الدين سوار.[٩] وجميعهم لعبوا أدوار مهمة في تمكين توسيع الدولة، والسيطرة على حلب، وحمص، ومنبج، وحران، وحمص، وكافة أملاك عماد الدين زنكي في بلاد الشام. وهكذا بدأت الدولة الزنكية مرحلة جديدة من مراحل الصراع مع الصليبيين.[١٠]

وقد واجهت الدولة الزنكية في تلك الفترة مشكلات ومصاعب داخلية، فهناك الصراع على السلطة، وكذلك الحركات السياسية المناوئة لها متمثلة في نشاط الإسماعيلية النزارية المضادة . فقد أتبع نور الدين سياسة متسامحة تجاههم في أول الأمر، للاستفادة منهم ولكي يتجنب أثارة القلاقل في وجه دولته الوليدة، ولكن منذ سنة (٥٤٣ هـ/ ١١٤٨م) أتجه الى معاداتهم[١١]، وعمد الى رفع الأذان الشيعية الخاصة "حي على خير العمل" سنة (٥٤٣ هـ/ ١١٤٨م)[١٢]، بتأييد من العناصر السنية القيادية، مما أثار الإسماعيلية الذين وقفوا الى جانب الصليبيين ضده في معركة أنب في العام التالي مباشرة (٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)[١٣].

إضافة إلى ذلك اندلاع حركات ثورية اجتماعية ذات طابع فلاحي، ومن أمثالها حركة معز الدين المغربي سنة (٥٦٦هـ/ ١١٧٣م)[١٤]، الذي خرج على السلطة ولقيت تحركاته دعم الفلاحين في مدن الشام الكبرى، كدمشق، وحلب، وحماة، وحمص، وغيرها، وعضد القطاع الفلاحي حركته بصورة كبيرة، ويؤكد البعض أن بعض الدوافع الاقتصادية وراءها.[١٥] ولاريب أن الدولة النورية أدركت مدى الأخطار المحدقة بها في صورة الاتجاهات المناوئة لها في الداخل، والصليبيين في الخارج، ومن ثَمَّ عملت على مواجهتها من خلال إقامة جهاز أمني قوي تنتشر فروعه في كافة انحائها، وأيضًا من خلال تكوين قوة عسكرية ضاربة قادرة على حماية حدودها بل والتوسع الخارجي، فكان لابد من استخدام وتطوير جهاز الاستخبارات عن طريق أدخال الحمام الزاجل وترتيب عمله لضمان سرعة وصول المعلومات الاستخبارية، في تلك الفترة لحماية الدولة من الأخطار المحيطة بها.[١٦]

## الحمام الزاجل[١٧][١٨] (الهواري)[١٩]

يعتبر الحمام الزاجل، أو ما يسمي بالحمام الهواري من أبرز وسائل الاتصالات في العصور الوسطي، فقد استخدم في نقل الأخبار بشكل كبير واسع، وازدادت أهميته في العهد الزنكي، لسرعته في نقل الأخبار والرسائل فقد اعتني به المسلمون أشد الاعتناء، حيث وصف بأنه "ملائكة الملوك"[٢٠].

فقد استخدام عماد الدين زنكي الحمام الزاجل، لنقل الأخبار في حروبه التي خاضها ضد الصليبيين، ولكن بشكل قليل، ولم يكن للحمام الزاجل دور فعال نظرًا لعدم وجود عوائق للبريد آنذاك وصغر حدود مملكته.[٢١] أما عهد نور الدين فقد امتد على أطراف شاسعة من البلاد؛ مما جعله يوليه اهتمامًا كبيرًا لمعرفة أخبار المسلمين هنا وهناك ولاسيما إن الفرنج احتلوا بعض ثغور المسلمين والبلدان فكانت مثل الحواجز للبريد، ففكر في تفعيل الحمام الزاجل فأنشأ لها

الأوكار في سائر البلاد سنة (٥٦٥هـ/١١٦٩م)[٢٢]، وهو "أول من عني به وأراح الملوك"[٢٣].

عندما اتسعت دولته واحتاج إلى الوقوف على الأخبار أولاً بأول، وضع نظامًا محكمًا لنقل الأخبار بواسطة حمام الزاجل، فجعل أعداد منه في قلاع المدن وأبراج الحصون وأبراج الحراسة ومعها رجال موكلون بها، فإذا بدأ خطر أو وقع حادث أسرع الرجال بتطيير الرسائل بواسطة الحمام، فتصل نور الدين فيسرع بالاستعداد والخروج ويبعث أوامر، فكان له أحسن الأثر في سير الحروب والمعارك.[٢٤]

ومن أهم الأسباب التي حملت نور الدين محمود على تطوير عمل وحدة الحمام الزاجل هي:

١- أتساع أملاك نور الدين، حيث امتدت "من حدود النوبة ...همذان[٢٥]، لا يتخللها سوى بلاد الفرنج"[٢٦] فحرص على معرفة أخبارها بأسرع وقت، لاسيما مصر، والتي كانت تتعرض من حين لأخر لغارات الصليبيين.

٢- حرص نور الدين على حماية القرويين في بلاد الشام من غارات الصليبيين المفاجئة، لذلك بنى الابراج على الطريق "وجعل فيها من يحفظها ومعهم الطيور الهواري، فإذا رأوا من العدو أحد أرسلوا الطيور، فأخذ الناس حذرهم، واحتاطوا لأنفسهم، فلا يبلغ العدو منهم غرضًا"[٢٧].

٣- حماية الثغور من غارات الصليبيين، ومعرفة تحركاتهم بأسرع وقت، إلا أن نور الدين "كان له في كل ثغر رجال مرتبون ومعهم من حمام المدينة التي تجاورهم، فإذا رأوا أو سمعوا أمرًا كتبوه لوقته وعلقوه على الطائر وسرحوه، فيصل الى المدينة التي هو فيها نور الدين، وهكذا إلى أن تصل الأخبار إليه، فانحفظت الثغور بذلك."[٢٨] ومما يؤكد ذلك أن الصليبيين هاجموا أحدى الثغور الشامية، فجاء الخبر لنور الدين في اليوم نفسه، فكتب رسالة على جناح طائر الى العساكر القريبة من هذا الثغر بالاجتماع والمسير بسرعة وكبس العدو، ففعلوا ذلك والفرنج امنوا لبعد نور الدين عنهم"[٢٩]

فيذكر العمري:[٣٠] "أن أول من اعتني بالحمام الهواري من الملوك الشهيد نور الدين محمود زنكي، ونقله من الموصل في سنة (٥٦٥هـ/١١٦٩م)، وفى سنة (٥٦٧هـ/١١٧١م). عمم نور الدين الحمام الهواري في سائر بلاده وجعل له مراكز "فكانت مهمة الحمام الزاجل نقل الأخبار والرسائل إلى الآفاق في أسرع مدة وأيسر عدة.[٣١] فهو يعد من أفضل ما عرفه الإنسان وسهل له سبيل اتصالاته ونقل أخباره بسرعة وقتذاك ويسمى الحمام الهواري، لقدرته العجيبة على الاهتداء إلى عشه لو ابتعد عنه مسافات بعيدة وقد وصفه الجاحظ بقوله : "وللحمام من حسن الاهتداء وجودة الاستدلال وثبات الحفظ والذكرة وقوة النزاع إلى أربابه الألف لوطنه"[٣٢]، فأحسن المسلمون تربيته وتدريبه، لحمل الرسائل والبطاقات.[٣٣]

أما **تدريب الحمام** فكان يبدأ بعد اختياره وانتقائه صغيرًا، فتحمل الفراخ جائعة الى سطح أحدى الدور في منتصف النهار، وينثر الحب على السطح، ويوضع فوق السطح علم، وأشترط مدرب الحمام ان يكون العلم واضح اللون حتى يمكن الاهتداء اليه، وفي أغلب الاحيان كان اطلاق الفراخ بعد مدة من قص ريشها، على أن تطلق مثنى أي زوجين زوجين، بحيث تكون أحدهما: أحدث قصًا لريشها من صاحبتها، ثم يطلق المدرب الحمامة التي نما ريشها، فلا تلبث أن تعود حنينًا الى صاحبتها، وبذا يضمن المدرب تأليف الحمام وعودته الى أمكنه تدريبه وهي المزاجل.[٣٤]

وكانت لا تفتح **الرسالة** إلا للسلطان خشية أن يكون فيها سر، وكانت الرسالة تكتب على نسختين وترسل على دفعتين متباعدتين بينهما حوالي ساعة حتى إذا فقدت أو قتلت إحدى الحمامتين أو افترستهما الطيور الجارحة أو تم صيدها من قبل الأعداء أمكن وصول الحمامة الأخرى، وتكتب الرسالة مختصرة تحوي لب الكلام على ورق خفيف وتؤرخ باليوم والساعة وتوضع تحت جناح الحمام لحفظها من المطر.[٣٥]

وهناك طرق عدة استخدمت **لنقل الرسائل** عن طريق الحمام الزاجل، حيث جرت العادة على أن تحمل البطائق تحت أجنحة الحمام مفروزة ومثبتة بخيط رفيع وذلك لقصد حماية البطاقة من المطر ثم تطور الأمر وأصبحت البطائق توضع مثبتة في ذنب الطير وذلك مراجعة إلى أن البطاقة حينما توضع في هذا المكان تصبح في مأمن كما قال النويري[٣٦] في هذا الصدد إن البطائق تصبح "ضواحي وراء ضواحي وغطت سرها المودوع بكتاب سحبت عليه ذيول ريشها الضواحي" وكل هذه الإجراءات حفاظًا على سرية المعلومات.[٣٧]

وكان الايجاز أهم **ميزات الرسائل** التي ينقلها الحمام، فكان يستغنى فيها عن البسملة والمقدمات الطويلة والالقاب التي كانت تحفل بها الرسائل في ذلك العصر، ويكتفي بذكر التاريخ والساعة وإيراد المطلوب في صيغة مقتضبة كالتي تستعمل في البرقيات[٣٨]، وأكثر ما يحتاج الكاتب اليه في بطائق الحمام التاريخ، وأن يؤرخ بأجزاء اليوم والليلة، أذ ان كل واحد من الليل والنهار أثنتا عشر ساعة زمانية، وتطول بطول أحدهما وتقصر بقصره، ولكل ساعة منها أسم يخصها، كالشروق، وهو أول ساعات النهار، والغروب، وهو أخر ساعاته، والشفق، وهو أول ساعات الليل، والصباح، وهو أخر ساعاته، فينبغي للكاتب أذا كتب بطاقته من بطائق الحمام ان يكتب الساعة التي كتبت فيها من ساعات الليل، أما ساعات الليل فلا يتأتى فيها ذلك، لأن الحمام لا يسرح في الليل.[٣٩]

وبفضل الحمام الهواري واستخدامه تم حفظ الثغور من هجمات الفرنج فيذكر ابن الأثير:[٤٠] "إن طائفة من الفرنج نازلوا ثغرًا لنور الدين، فأتاه الخبر ليومه بفضل استخدام الحمام الهواري، فكتب إلى العساكر المجاورة لذلك الثغر بالاجتماع والمسير بسرعة، وكبس العدو، ففعلوا وانتصروا على الفرنج، وهم أمنوا لبعد نور الدين عنهم".[٤١]

ويذكر ابن القلانسي في حوادث سنة (٥٥٢هـ/ ١١٥٧م) : "ان نور الدين محمود سار الى بانياس، وضيق الخناق على من بها من الصليبيين، وحاصرها قرابة شهر، وأنه خلال تلك الفترة كان يراسل أهل دمشق ونوابه فيها عن طريق الحمام الزاجل، ويطلعهم على سير المعارك الى أن تمكن من استردادها.[٤٢]

ومن مآثر نور الدين محمود أيضًا دخل المدينة المنورة سنة سبع وخمسين وخمسمائة ومعه وزيره على غفلة من أهلها، وأمر بإحضار رصاص عظيم، وحفر خندقًا عظيمًا حول الحجرة الشريفة كلها، وأذيب ذلك الرصاص وملأ به الخندق، فصار حول الحجرة الشريفة سورًا رصاصًا، ثم عاد إلى مكة، وقد بنى هذا الخندق حول قبر الرسول (ﷺ) حفظًا عليه وخوفًا من أن ينبشه الصليبيون أو ينقلوه إلى بلادهم، ويبدو أن الأنباء وصلته عن طريق الحمام الهواري بنية الصليبيين نبش قبر النبي (ﷺ).[٤٣]

فقد قام نور الدين محمود زنكي بإنشاء محطات للحمام الزاجل أذ وصل التراسل بالحمام الزاجل في عهد الى مرتبة البريد الاعتيادي بنوع مستوفي النظام، وأعد له مطارات وأبراج في كل ثلاثة عشر ميلاً (أي ٢١ كيلومتر تقريبًا) أقام لها نظارًا وحراسًا يراقبون وصول الحمام نهارًا وليلاً خوفًا من ان يمر عليهم وهم عنه غافلون[٤٤]، في أهم طرق الدولة، وجاء تنظيم المحطات على الشكل التالي:

١- بين القاهرة والإسكندرية.
٢- بين القاهرة ودمياط.
٣- بين القاهرة وأسوان.
٤- بين القاهرة ودمشق عن طريق غزة[٤٥] والقدس.[٤٦]
٥- بين دمشق وبرنه على نهر الفرات.
٦- بين برنه والقصر[٤٧].
٧- بين حلب والرحبة على نهر الفرات[٤٨].
٨- بين غزة والكرك[٤٩] على البحر الميت.
٩- بين دمشق وصيدا وبيروت وطرابلس.
١٠- بين دمشق وبعلبك[٥٠].
١١- بين حلب والموصل.
١٢- بين الموصل وبغداد.
١٣- ومن القاهرة إلى السويس.
١٤- ومن السويس إلى بلبيس[٥١].
١٥- ثم بلبيس إلى الشام عن طريق غزة.
١٦- ومن غزة إلى الخليل فطفس.
١٧- ومن طفس إلى الصنين[٥٢]، ثم دمشق.[٥٣]
١٨- ومن دمشق إلى حمص.
١٩- من الصالحية[٥٤] في دمشق إلى قطيا[٥٥].
٢٠- ومن حمص إلى معرة النعمان[٥٦].
٢١- ومن حلب إلى البيرة[٥٧].

وهكذا إلى بقية المدن الشامية[٥٨]، وكان في محطات هذه الخطوط نحو سبعة الأف حمامة، وفي كل محطة عدد كاف من الحمام حتى ترسل الرسائل الى المحطة التالية في حال وصولها وهكذا حتى تصل الى المحل المقصود، بحيث يكون سفر الحمامة بين محطتين فقط، وكان في كل محطة عدد من المستخدمين لمناظرة الحمام وخدمته، ونقل الرسائل من حمام لأخر، وتوزيع الحمام في محل اللزوم عند تكاثره في المحطة وغير ذلك، وكانت إدارة الحمام إدارة عامة يرأسها رجل من كبار الحكومة، وقيل أن محطة القاهرة كانت لا تخلو على الدوام من ألفي حمامة.[٥٩]

ويلاحظ قرب المسافات بين المطارات وقد يؤدي هذا الى تأخر الرسائل، لأن تسلم الرسالة من الحمامة وشدها الى الاخرى يستغرق وقتًا، ولكن ضياع الوقت لم يكن يذكر في شيء إلى جانب ما في هذه الطريقة من المزايا العظيمة، وأولها: أن قصر المسافة لم يكن يتطلب استخدام الحمام من النوع الزاجل الاصيل الذي يتحمل المشقة الشديدة وهذا النوع يباع بالثمن الغالي، ولذلك استخدم الحمام العادي، اضافة الى أن قصر المسافة يقلل الاخطار التي تعرض لها الحمام. هذا بالإضافة استعمال البريد السريع الذي كان لا يتوقف بالمطارات الفرعية، وكان ذلك بين عاصمة الدولة وعواصم الولايات؛ فإذا أراد السلطان مثلاً أن يبعث رسالة من القاهرة الى دمشق أطلق من أبراجه حمامة من حمام دمشق فتصل اليها الرسالة دون توقف.[٦٠]

حيث واجه عمل الحمام في نقل الرسائل العديد من **المعوقات** التي تحول دون مواصلة عمله في نقل البطائق ومن هذه المعوقات تربص الصيادين بهذا الطائر، وكذلك استبعاد الطائر للمسافة التي سيقطعها كي يوصل البطائق، هذا بالإضافة إلى إمكانية تعرضه إلى الجوارح من الطيور كالنسور والصقور وهو الأمر الذي أثبتته كتب المؤرخين في فترة العصور الوسطي، هذا بالإضافة إلى أن الطائر من الممكن أن يتألف مع جماعة أو سرب من أسراب الحمام أثناء الرحلة وينضم إليها مما يعوق وصول الرسالة، فلذلك كانت تتخذ الكثير من الإجراءات لسلامة وصول الرسائل.[٦١]

ولم تقتصر أهمية الحمام الهواري على **معرفة أخبار العدو** فحسب بل كانت له فائدة أخرى عظيمة وهي معرفة أخبار البلاد التابعة لنور الدين محمود، فقد كان نور الدين محمود لا يقيم في المدينة أيام الربيع والصيف محافظًا على الثغور ورعاية البلاد، وهو متشوق إلى أخبار مصر وأحوالها، فكانت تصله الأخبار عن طريق الحمام الزاجل[٦٢].

وكانت **المعلومات الاستخباراتية** التي وصلت المسلمين بفاقوس[٦٣]، عن طريق الرسائل التي نقلها الحمام الزاجل، دورها البالغ الأهمية في إنقاذ ثغر الإسكندرية من الحملة الصليبية المشتركة بين ملك بيت المقدس عمورية، ووليم الثاني، فكان وصول أسطول صقلية إلى الإسكندرية في ٢٧ يوليو ١١٧٤م/ ٢٦ ذي الحجة سنة ٥٦٩هـ، حيث أنه من خلال تلك المعلومات بادر المسلمون بإرسال المدد إلى هناك تحت قيادة الأمير بدر الدين أيوب، والأمير فارس الدين نيزك فحل بالأسطول الصقلي الهزيمة في النصف الأخير من سنة

١١٧٤م، بداية عام ٥٧٠هـ، فسلم بذلك ثغر الإسكندرية ودمياط، والفضل يعود للحمام الزاجل وسرعة نقله للمعلومات(٦٤).

وبما أن المسلمين إبان **الحروب الصليبية** اعتمدوا كثيرًا على الحمام الزاجل في نقل أخبارهم إلى بعضهم بعضًا سواء كانت أخبارًا سعيدة كانتصارهم على الصليبيين، أم كانت أخبارًا سيئة كأن تلحق بهم الهزيمة، فأنهم في تلك الأثناء اعتادوا أن تمسح الحمامة وما تحمله من رسائل بالعطور والروائع الطيبة أما إذا تعرضوا إلى الهزيمة أو لحق بهم أمر سيئ، فإن الحمامة ورسائلها تلطخ بالسواد، فيعرف المسلمون بعدما يصلهم الحمام بالمدلول الذي أرسلته من أجله من غير أن يكتب ذلك في بطائنها(٦٥).

ومن ضمن أتقان عمل الحمام الزاجل انه كان لكل حمامة علامات تعرف بها تشبيهًا برسل البريد البري، وهذه العلامات من نقش لطيف يحمل أسم السلطان على منقار الحمامة وتوضع أرقامًا على أرجلها حتى يمكن تميزها(٦٦)، وكان التركيز على الحمام الزاجل الأزرق اللون في نقل الرسائل، ويستعمل في كتابة تلك الرسائل نوعًا خاصًا من الورق الرقيق يعرف بورق بريد الحمام(٦٧)، وأستخدم قلم الغبار(٦٨) في كتابة الرسائل التي ترسل عن طريق الحمام(٦٩).

وبالنسبة إلى المسلمين في الإمارات الإسلامية المجاورة للدولة الزنكية فقد استخدموا الحمام الزاجل في المراسلة فبينما بينهم أيضًا، فقد كان عماد الدين قد هاجم نصيبين(٧٠)، وكانت تابعة لحسام الدين بن تمرتاش بن ايغازي، فسار حسام الدين إلى ابن عمه ركن الدولة داوود بن سقمان بن أرتق صاحب حصن كيفا(٧١)، يستنجده وأرسل رسالة إلى جنوده المحاصرين في نصيبن يدعوهم إلى الصمود لثلاث أيام فقط و يصل بعدها لنجدتهم وبصحبته ابن عمه وقواتهما. وسقطت الحمامة التي تحمل الرسالة على المعسكر الزنكي، وانتهز عماد الدين زنكي الفرصة فحافظ على محتوى الرسالة، ولم يغير فيها إلا أن استبدل بالأيام الثلاثة عشرين يومًا، وأوصل الرسالة إلى المدافعين عن نصيبين، فقلت عزائمهم وقرروا الاستسلام وتسليم المدينة لعماد الدين سنة (١١٢٧م/٥٢١هـ)(٧٢).

ويقرر المؤرخون أن الحمام الهواري ترجع أهميته الاستخباراتية إلى سرعة نقله الخبر من بلد إلى آخر فهو أسرع المواصلات حيث أنه يقطع مسيرة عشرين يومًا في بضع يوم، هذا بالإضافة إلى أنه آمن على الرسائل وبذلك ساعد الحمام في حفظ ثغور المسلمين وبلادهم، ولهذا اهتم به حكام المسلمين اهتمامًا كبيرًا على طول عصورهم(٧٣). وعلى هذا الأساس اعتبر الزاجل (الهواري) من الوحدات الاستخباراتية المهمة التي استخدمت في مجال الاتصال والمراسلة فترة الحروب والسلم، وله الفضل في كثير من الانتصارات التي حققها المسلمون على أعدائهم نتيجة سرعة المعلومات التي كانت تصلهم ويضعون الخطط اللازمة على هذا الأساس.

## خاتمة

وخلاصة القول؛ أن الدور الاستخباري للحمام الزاجل في الدولة الزنكية، وبالأخص في فترة الحروب الصليبية في بلاد الشام إرتبط بميزان القوى في هذه البلاد، فإذا مال ميزان القوى لصالح الصليبيين، وظف المسلمون الحمام الزاجل لمعرفة تحركات أعدائهم وخططهم في أسرع وقت، ليعملوا على أفشالها. وعندما بدأ ميزان القوى يميل لصالح المسلمين منذ ظهور عماد الدين زنكي قام الحمام الزاجل بدور رائع في خدمة حركة الجهاد ضد الصليبيين، وساهمت الدولة الزنكية بدور كبير في تطوير وتحسين عمل الحمام الزاجل من خلال إقامة المطارات وترتيب عمله بشكل رائع ودقيق، وأن له الأثر الكبير في تحقيق الانتصارات على الجيش الصليبي، وذلك لسرعة نقله للمعلومات، وبفضله تم حفظ الثغور الإسلامية من خطر التعرض للهجمات الصليبية، ومن خطر الأعداء المتربصين بالدولة الإسلامية.

## الهوامش:

(١) محمد مؤنس أحمد عوض، **في الصراع الإسلامي – الصليبي (السياسة الخارجية للدولة النورية)**، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٨م، ص٣٢.

(٢) ابن العديم، **بغية الطالب**، تراجم السلاجقة، ص٢٦٣.

(٣) عماد الدين خليل، **عماد الدين زنكي**، ص١٩١- ١٢١.

(٤) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٢٧٩.

(٥) محمد مؤنس أحمد عوض، **في الصراع الاسلامي الصليبي** (السياسة الخارجية للدولة النورية)، ص٣١.

(٦) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٢٨٤-٢٨٥.

(٧) محمد مؤنس أحمد عوض، **في الصراع الإسلامي الصليبي** (السياسة الخارجية للدولة النورية)، ص ٣٢.

(٨) ابن الاثير، **الباهر في الدولة الاتابكية**، ص٨٤.

(٩) ابن القاضي شهبه، **الكواكب الدرية في السيرة النورية**، تحقيق محمود زايد، بيروت، ١٩٧١م، ص١٢٢.

(١٠) أبن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٢٨٥.

(١١) أبن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٣٠١.

(١٢) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ترجمة محمود زنكي، ص١٣٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٣١.

(١٤) ابن القاضي شهبه، **الكواكب الدرية**، ص١٩٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٩٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(١٧) حول معنى كلمة زاجل يرى بعض أنها كلمة عربية الاصل، وتعني الرامي أو الدافع، وهناك رأى بأن اصل الزاجل فارسي، وهي تعني قائد العسكر أو قائد العسكر أو قائد الجند، واستخدمت الكلمة للتعبير عن الحمام المستخدم في نقل الرسائل من دون تحديد سلالات معينة، كما هو جار في الوقت الحاضر، ثم أصبحت الكلمة تستخدم للتعبير عن الحمام صاحب قدرة الطيران العالية والسلالات المستخدمة في السباقات، كما أن الغرب عندما نقلوا تربية حمام الرسائل عن العرب قاموا باستخدام اللفظ نفسه ZAJEL، وأصبح هذا الاسم هو المتداول عالميًا: يُنظر: أشرف صالح محمد، "**سيرة الحمام الزاجل التاريخية**"، بحث منشور بدورية كان التاريخية، العدد الرابع، يونيو ٢٠٠٩م، ص٧٨.

(١٩) **الحمام الهواري**: وتسمى أيضًا بحمام المراسلة وهو أشهر أنواع الحمام، اذ يتميز عن غيره من الحمام بأنه ينقل الرسائل ويعود الى موطنه، مهما بعدت المسافة، ويطير مسافة الف كيلومتر، ويطير بدون انقطاع، لمدة ثلاث عشر ساعة، ويبلغ وزنه ستمائة وخمسين جراماً، ومنقاره عريض، مغطى بثنيات، وجسمه قوي ممتلي ولونه ازرق، أو بني، أو أبيض، والجناح والأكتاف فاتحة اللون مخطط باللون الأسود : للمزيد يُنظر: عبد الله محمد أحمد، **الحمام الزاجل بين البريد والأدب**، بحث منشور بمجلة العلوم الانسانية والاقتصادية، بجامعة السودان للعلوم والتكنلوجيا، العدد (١٣)، ٢٠١٢، ص١٧٢.

(٢٠) ابن كثير، أبى الفداء إسماعيل بن عمر (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ب.ت. ص ٢٦٩، ج١٢.

(٢١) يوسف بن نصرة الله محمد، **الاستراتيجية العسكرية الاسلامية ضد الصليبيين حتى نهاية العصر الايوبي**، ص ٥٤.

(٢٢) السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٧م.، ص ٣١٣ : رنسيمان : **تاريخ الحروب الصليبية**، ج٢، ص ٦٧٧

(٢٣) ابن شاهين الظاهري: غرس الدين خليل بن شاهين (ت. ٨٧٣هـ/١٤٦٨م)، **كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، تحقيق بولس راويس، المطبعة الجمهورية، باريس، ١٨٩٤م، ص ١١٧.

(٢٤) حسين مؤنس: **نور الدين محمود سيرة مجاهد صادق**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٤-١٤٠٤هـ

(٢٥) **همذان**: مدينة مشهورة من مدن الجبال في بلاد فارس، ومساحتها أربعة فراسخ في مثلها، وهواؤها لطيف، وماؤها عذب، وهي محل سرير الملوك السلاجقة: للمزيد يُنظر: القزويني، **أثار البلاد وأخبار العباد**، ص٤٨٣.

(٢٦) ابن الاثير، **الباهر في الدولة الاتابكية**، ص١٥٩.

(٢٧) ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، ج١، ص٢٨٣.

(٢٨) ابو شامة، **الروضتين في أخبار الدولتين**، ج٢، ص٣٢٩.

(٢٩) ابن الاثير، **الباهر في الدولة الاتابكية**، ص١٥٩.

(٣٠) ابن فضل الله العمري، **المسالك والممالك**، ص ٢٨٥.

(٣١) ليلى عبد الجواد إسماعيل، **موسوعة الثقافة التاريخية والأثرية الحضارية** (الملك العادل نور الدين محمود (٥٤١-٥٦٩هـ/١١٤٦-١١٧٤م)، ج١٤، دار الفكر العربي، مكتبة مصر العامة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٤٥.

(٣٢) الجاحظ، **الحيوان**، ج٣، ص ٢١٤.

(٣٣) يوسف بن نصرة الله، **الاستراتيجية العسكرية الاسلامية ضد الحروب الصليبية حتى نهاية العصر الايوبي**، ص ٥٣.

(٣٤) عادل محمد نبهان، **دور الحمام الزاجل في الصراع الصليبي الاسلامي في بلاد الشام** (٤٩٠-٦٩٠هـ / ١٠٩٧-١٢٩١م )، بحث منشور بمجلة جامع القدس المفتوحة، للأبحاث والدراسات، العدد السابع، نيسان ٢٠٠٦، ص٣٩٢.

(٣٥) جرجي زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامي**، ط٢، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص٢٣٣.

(٣٦) النويري: **نهاية الأرب في فنون الادب**، ج١٠، ص ٢٨٠.

(٣٧) محمد بن حمدان الحربي: **الاستخبارات في الحروب الصليبية**، ص ١٦٣.

(٣٨) عبد الله محمد أحمد، **الحمام الزاجل بين البريد والأدب**، ص ١٤.

(٣٩) نظير حسان سعداوي، **نظام البريد في الدولة الاسلامية**، دار مصر للطباعة، ١٩٥٣، ص١٣٧.

(٤٠) ابن الأثير: **التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية**، ص ٣٧.

(٤١) ليلي عبد الجواد إسماعيل، **الملك العادل نور الدين محمود**، ص ٤٥-٤٦.

(٤٢) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٣٤٠-٣٤١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤٤) عبد الله محمد أحمد، **الحمام الزاجل بين البريد والأدب**، ص ١٧٧.

(٤٥) **غزة**: مدينة من مدن الشام، تقع جنوب فلسطين على ساحل البحر الاحمر المتوسط: للمزيد يُنظر: القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت. ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)، **أثار البلاد واخبار العباد**، بيروت، دار صادر، ص٢٢٧.

(٤٦) عادل محمد علي الشيخ حسين، **حمام البريد أو حمام المراسلة عند العرب**، ص ٧-٨.

(٤٧) **القصير**: ضيعة بين حمص ودمشق ومجاورة للحدود السورية، اللبنانية وفيها جبل اسمه جبل السعير: للمزيد يُنظر: **ياقوت معجم البلدان**، ج٤، ص٤١٧.

(٤٨) **الرحبة**: تقع في ديار بكر على الفرات بن الرقة وعانة، وقد خربت المدينة القديمة، وقام شيركو بن أحمد ببناء مدينة جديدة تبعد عن الرحبة القديمة بمقدار ميل وهي بلدة صغيرة لها قلعة، كما أنها منطقة التقاء القوافل بين العراق والشام، للمزيد يُنظر: سماح بنت سعيد عبد القادر باحوبرث، **الأثر السياسي والدور الإصلاحي للعلماء في عصر سلاطين المماليك**، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠١٠م، ص ٢٨.

(٤٩) **قلعة الكرك**: تقع القلعة عند الطرف الجنوبي الشرقي للبحر الميت، على بعد ٢١ كيلو متر جنوبي مدينة عمان، وأسمها أصله أعجمي للمزيد يُنظر: محمد حمزة محمد صلاح: **الكوارث الطبيعية في بلاد الشام ومصر** (٤٩١-٩٢٣هـ)، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠٠٩م، ص٧٢.

(٥٠) **بعلبك**: مدينة من مدن الشام بينها وبين دمشق مسيرة ثلاث أيام وهي حصينة في سفح جبل عليها سور مبني بالحجارة عظيم، وكانت تنقل منها الميرة إلى بلاد الشام: للمزيد يُنظر: عبد الرؤوف جبر القططي، **السجون في مصر وبلاد الشام في الدولتين الأيوبية والمملوكية**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠١٢م، ص٦٦؛ ويُنظر أيضًا: عبد الحميد العابد، **علاقة الفقهاء السنة بالدولة العباسية في عصرها الأول**، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحاج لخضرياتة، الجزائر، (٢٠٠٨-٢٠٠٩)، ص ٨٦.

(٥١) **بلبيس**: مدينة بينها وبين فسطاط مصر عشرة فراسخ على طريق الشام يُنظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج١، ص ٥٦٧.

(٥٢) **الصنميين**: قلعة من أعمال دمشق في أوائل حوران، بينها وبين دمشق مرحلتان، يُنظر: **معجم البلدان** لياقوت الحموي، ج٣ ، ص ٤٣١.

(٥٣) عادل محمد الشيخ، ص ٨٠٧.

(٥٤) **الصالحية**: وهي أول قرى غوطة دمشق، وتقع بسفح جبل قاسيون، وأول من تملكها أل قادحة المقادسة المهاجرون من فلسطين أبان الحروب الصليبية، وقيل سميت بهذا الاسم لانهم كانوا من الصالحين: للمزيد يُنظر: ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي بن احمد بن طولون الدمشقي الصالحي (ت٩٥٣هـ)، **ضرب الحوطه على جميع الغوطة**، رسالة نشرها وعلق عليها محمد أسعد طلس، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، عدد ٢١ شباط ١٩٤٦م، ص١٥٨.

(٥٥) **قطيا**: قرية في طريق مصر وسط الرمل قرب الفرماء: للمزيد يُنظر ياقوت الحموي، ج٤، **معجم البلدان**، ص ٣٧٤.

(٥٦) **معرة النعمان**: وهي مدينة حصينة لها أسوار من الحجر، وهي منسوبة إلى النعمان بن بشير الصحابي، وكان والي حمص وتلك النواحي كانت المعرة قديمًا تسمى ذات القصور، فمات ابن النعمان فيها، فقيل لها معرة النعمان، للمزيد يُنظر: ابن العديم الصاحب كمال الدين عمر ابن أحمد بن أبي جرادة (٥٨٨هـ/٦٦٠هـ) **بغية الطلب في تاريخ حلب**، حققه سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٢٧-١٣٣.

(٥٧) **البيرة**: هي قرية قرب سميساط، بين حلب والثغور الرومية، وهي قلعة حصينة لها رستاف واسع: يُنظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج١، ص ٦٢٤.

(٥٨) علي محمد الصلابي، **الدولة الزنكية**.

(٥٩) أشرف صالح، **سيرة الحمام الزاجل التاريخية**، ص٨٠.

(٦٠) أشرف صالح، **سيرة الحمام الزاجل التاريخية**، ص ٨٠.

(٦١) محمد بن حمدان الحربي: **الاستخبارات العسكرية في الحروب الصليبية**، ص١٦٣.

(٦٢) ليلي عبد الجواد إسماعيل، **الملك العادل نور الدين محمود زنكي**، ص ٤٦.

(٦٣) فاقوس: وهي مدينة من أعمال مصر: ابو شامة، **الروضتين في اخبار الدولتين**، ج١، ص٤٣٩.

(٦٤) محمد بن حمدان الحربي، **الاستخبارات العسكرية في الحروب الصليبية**، ص١٦٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٦٦) أشرف صالح، **سيرة الحمام الزاجل التاريخية**، ص٧٩.

(٦٧) عادل محمد على الشيخ حسين،، ص ٨.

(٦٨) **قلم الغبار**: وهو القلم الذي يكتب به بطائق الحمام، وسمي بذلك لدقته كان النظر يضعف عن رؤيته كما يضعف عن رؤية الشيء عند ثوران الغبار وتغطيته له وهو الذ يكتب به القطع الصغيرة من ورق الطير وغيره وبه، وبعضهم يسميه قلم الجناح: للمزيد يُنظر: القلقشندي، **صبح الاعشى في صناعة الانشا**، ج٦، ص٢٤١؛ عبد الله محمد أحمد، **الحمام الزاجل بين البريد والأدب**، ص١٧٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٧٠) **نصيبين**: مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على طريق القوافل من الموصل إلى الشام، بينها وبين الموصل مسيرة ستة أيام: يُنظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج٥، ص ٢٣٣.

(٧١) **كيفا**: بلدة وقلعة عظيمة على مشرفة نهر دجلة بن أمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر: يُنظر: ياقوت الحموي، ج٢، **معجم البلدان**، ص ٣٠٦.

(٧٢) ابن الأثير: **الباهر في الدولة الأنابكية**، ص ٣٦-٣٧ ؛ مشيط عبد الله الحربي، **الحيل والتكتيك الحربي**، ص ٧٣.

(٧٣) محمد بن حمدان الحربي، **الاستخبارات في الحروب الصليبية**، ص ١٦٢.



# السوس الأقصى
# منذ ظهور دعوة الموحدين حتى نهاية دولتهم
## (٥١٥ – ٦٦٧ هـ/ ١١٢١ – ١٢٦٨م)




**عُمر بكر محمد قطب**

مدرس مساعد التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ الإسلامي – كلية الآداب
جامعة المنيا – جمهورية مصر العربية



## بيانات الأطروحة

أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ الإسلامي – كلية الآداب
جامعة المنيا – مصر ( ديسمبر ٢٠١٣).

إعداد: عمر بكر محمد قطب
إشراف: أ.د. صلاح أحمد عيد

## كلمات مفتاحية:

محمد بن تومرت, الموحدين, التاريخ المغربي, السوس الأقصى, المغرب الأقصى


## مُقدِّمة

كانت منطقة المغرب الأقصى ولا تزال مادة خصبة للدراسة والبحث لدى المهتمين بتاريخ هذه المنطقة الشاسعة في بلاد المغرب الإسلامي لما تضمنته هذه البقعة من أحداث سياسية فاصلة ومؤثرة وجوانب حضارية راقية أضافت لتاريخ المغرب الإسلامي الكثير من رونقه وجماله وحضارته، وكان لبلاد السوس بقسميها الأدنى والأقصى دورٌ كبيرٌ في تسطير الأحداث السياسية والأوضاع الحضارية لمنطقة المغرب الأقصى.

أما عن بلاد السوس الأقصى – منطقة الدراسة – فكانت صاحبة النصيب الأكبر في سياسة بلاد السوس وحضارتها في تاريخها الإسلامي، وكان من أهم أسباب اختيار هذا الموضوع هو ما تبين من ندرة الكتابات التي تناولت هذه المنطقة وتاريخها وحضارتها، بل كل ما ظهر من هذه الكتابات التي تتعلق بتاريخ بلاد السوس إما أنها تتحدث بشكل عام عن بلاد السوس دون تخصص أو اهتمام خاص بأحد قسميها الأدنى أو الأقصى أو انها تتناول تاريخ هذه المنطقة ولكن في عصور حديثة بعيدة نسبيًا عن العصور الوسطى الذي شهد فيها الإسلام وتاريخه قوة وبأسًا كبيرًا، لذا كانت الرغبة في دراسة هذه المنطقة – بلاد السوس الأقصى – في العصر الإسلامي وخاصة في القرنين ٦،٧هـ / ١٢، ١٣م دافعًا كبيرًا لاختيار موضوع هذا البحث، فقد تميزت هذه الفترة التاريخية بقيام أحداث هامة وكبرى مثل سقوط دولة المرابطين القوية التي طالما كان لها دورٌ كبيرٌ في دعم الإسلام واستقراره في بلاد المغرب الإسلامي، وأيضا ظهور دعوة الموحدين وقيام دولتهم في منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وما كان لهذه الدولة من نفوذ كبير وانتصارات عظيمة في بلاد المغرب الإسلامي والأندلس.

## اشكالية الدراسة

تطرح هذه الدراسة كثيرًا من التساؤلات التي حاول الباحث من خلال دراسته وبحثه إيجاد أجوبة مناسبة لهذه التساؤلات التي منها:
ما هي الحدود الجغرافية التي تفصل بين بلاد السوس الأقصى وبلاد السوس الأدنى؟ وهل هناك خريطة جغرافية محددة لبلاد السوس الأقصى؟ هل كان فتح بلاد السوس الأقصى فتحًا إسلاميًا خالصًا يهدف لنشر الدين الإسلامي أو كان لفتحه أهدافٌ أخرى؟ وما هو دور بلاد السوس الأقصى في ضعف الوجود المرابطي وتثبيت دعائم البيت الموحدي؟ هل كان لهذه المنطقة دورٌ في ضعف الدولة الموحدية وإسقاطها ؟ وكيف تشكلت حضارة بلاد السوس الأقصى في عهد دولة الموحدين؟.

## منهج الدراسة

في هذه الدراسة، تم الاعتماد على المنهج السردي والتحليلي للأحداث التاريخية والمقارنة بين الروايات التاريخية والجغرافية المتباينة للوصول إلى أقرب الروايات دقة، معتمدًا في ذلك على مصادر

التاريخ والجغرافيا والرحلات وغيرها، ثم استخدام هذه المادة التاريخية وتطويعها حسب متطلبات الدراسة.

## محتويات الدراسة

تم تقسيم هذه الدراسة إلى بابين رئيسين، كل منهما يحتوى على ثلاث فصول رئيسة ومباحث فرعية تغطى بدورها الأفكار الهامة لكل فصل على حده، ثم الخاتمة، أما **الباب الأول** فجاء بعنوان "الأحوال السياسية لبلاد السوس الأقصى في عهد دولة الموحدين" ويضم ثلاث فصول؛ **الفصل الأول** "نشأة محمد بن تومرت ودعوته في بلاد السوس الأقصى" ويعالج هذا الفصل دور بلاد السوس الأقصى في قيام دعوة ابن تومرت وتثبيتها في سنة (٥١٥هـ/ ١١٢١م) حتى وفاته سنة (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م)، والتطرق إلى بعض النقاط التي استحوذت على اهتمام وتباين آراء المصادر التاريخية مثل قضية نسب محمد بن تومرت ذاته والاختلاف حول هذه القضية، ذلك الاختلاف الذى تمثل في كونه هل كان ابن تومرت يحمل النسب الشريف لعلي بن أبي طالب كما قالت بعض المصادر أم كان يحمل نسبًا سوسيًا خالصًا.

أما **الفصل الثاني** فجاء بعنوان "بلاد السوس الأقصى في عهد حكام الموحدين العظام"، ويهدف هذا الفصل إلى التعرف على الأحداث السياسية التي تعلقت ببلاد السوس الأقصى في عهد القوة والنفوذ الكبير لدولة الموحدين وذلك من سنة (٥٢٦هـ/ ١١٣٢م) حتى سنة (٦١٠هـ/ ١٢١٣م)، مثل ثورة محمد بن هود الماسي في بلاد السوس الأقصى، تلك الثورة التي كادت أن تقضي على سلطان الموحدين في بدايته، أما **الفصل الثالث** فيحمل عنوان "السوس الأقصى في عهد الضعف والسقوط الموحدي" وفيه يحاول الباحث التأكيد على دور بلاد السوس الأقصى الكبير والخطير في إضعاف السلطة الموحدية وسقوطها في الفترة التاريخية من (٦١٠هـ/ ١٢١٣م) حتى سنة (٦٦٨هـ/ ١٢٦٨م)، متطرقًا في ذلك الفصل إلى دور بعض القبائل السوسية في إسقاط دولة الموحدين بجانب دراسة إمارة على بن يدر في بلاد السوس الأقصى ودورها في اضعاف السلطان الموحدي حتى سقوطه.

أما **الباب الثاني** فيحمل عنوان "الأوضاع الحضارية في بلاد السوس الأقصى في عهد دولة الموحدين" ويشمل ثلاث فصول؛ **الفصل الأول** بعنوان "الحياة الاجتماعية في بلاد السوس الأقصى"، وفيه يدرس الباحث المجتمع السوسي من حيث عناصر السكان التي ظهرت في بلاد السوس الأقصى والعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي سادت هذه المنطقة في هذه الفترة الزمنية، وأيضًا دراسة أحوال أهل الذمة في بلاد السوس الأقصى، أما **الفصل الثاني** بعنوان "الحياة الاقتصادية في بلاد السوس الأقصى"، ويحتوي هذا الفصل على دراسة لحضارة بلاد السوس الأقصى الزراعية من حيث دراسة ملكية الأراضي الزراعية وأنواعها، ثم دراسة السواقي التي ظهرت في زراعة بلاد السوس الأقصى يتبعها دراسة لأهم المحاصيل الزراعية التي ظهرت في بلاد السوس الأقصى.

ثم تتطرق الدراسة إلى البحث في أهم الشواهد الصناعية التي كانت نتاج حضارة بلاد السوس الأقصى، وفي هذا العنصر تم دراسة أهم الصناعات التي ظهرت في ذلك المكان مثل صناعة السكر والنسيج والزيوت وغيرها، أما دراسة التجارة فكانت هي العنصر التالي، فقد تمت دراسة أهم الطرق التجارية الداخلية والخارجية التي ربطت الحركة التجارية بين إقليم السوس الأقصى وغيره من مناطق بلاد المغرب الإسلامي والمشرق الإسلامي والأندلس، ثم تم دراسة الأسواق التي ظهرت في إقليم بلاد السوس الأقصى يليها دراسة العملة والضرائب، وهي كلها شواهد تجارية كبيرة تدل على قيمة هذا الإقليم الحضاري الكبير في العصور الوسطى. وما يتعلق بكل جانب من هذه الجوانب الاقتصادية من مادة تاريخية حضارية.

أما **الفصل الثالث** والأخير فيحمل عنوان "الحياة الثقافية في بلاد السوس الأقصى" ويفرده الباحث لدراسة الحياة الدينية والعلمية التي شهدتها هذه البلاد في تلك الفترة التاريخية الهامة، فشلمت دراسة الحياة الدينية ذكر الأربطة والمساجد التي بُنيت في إقليم بلاد السوس الأقصى، ثم دراسة المذاهب والفرق الدينية في تلك المنطقة، أما في دراسة الحياة العليمة فقد تم دراسة اللغة والمدارس التي شهدتها تلك الحياة في إقليم السوس الأقصى، مرورًا بدراسة الأسر العلمية السوسية ثم العلوم التي ظهرت في إقليم السوس الأقصى في عصره الوسيط.

ثم جاءت **الخاتمة** لتحوي على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وقد تلخصت هذه النتائج في بعض النقاط التي يحسب الباحث أنها محاولة لسد بعض الفراغ في دراسة منطقة بلاد السوس الأقصى، مثل الوصول إلى التحديد الجغرافي ورسم خريطة محددة إلى حد ما لمنطقة بلاد السوس الأقصى في فترات زمنية مختلفة معتمدًا في وضع تلك الخرائط على التطور العمراني الزمني على مدار عشرة قرون هجرية، وبجانب ذلك جات الخاتمة لتؤكد على النسب السوسي لمحمد بن تومرت معتمدًا على الروايات التاريخية الأقرب للصحة ومقارنتها للروايات المناقضة لهذا الرأي، وكانت أهم النتائج تتلخص في إبراز حضارة بلاد السوس الأقصى التي طالما قل الكشف عنها وخاصة في الفترة الزمنية السابقة للقرن الثامن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

وعلى الرغم من وفرة هذه الفصول في الدراسة، فإنه قد واجهتني صعوبة في أثناء القيام بهذه الدراسة، لعل أبرز هذه الصعوبات هو ما تعلق بهذه المنطقة الجغرافية النائية البعيدة في منطقة المغرب الأقصى من قلة المادة التاريخية وخاصة الحضارية منها، فقد اشتملت أغلب المصادر التي استعنت بها على سطور قليلة فيما يتعلق دراسة حضارة بلاد السوس الأقصى، ولكني حاولت التغلب على هذه الصعوبة قدر المستطاع عن طريق الاستعانة بالمصادر المتنوعة ككتب الجغرافيا والرحلات والنوازل بجانب ما أتاحته لي الدوريات العلمية عن طريق الأبحاث المنشورة بها من تشكيل لهذه الأبعاد الحضارية في تلك البلاد النائية.

ومن المصادر التي شكلت المعين الأساسي لهذه الدراسة وكانت الإفادة الأكبر منها فيما يتعلق بالدراسة السياسية كان كتاب "أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين" للمؤرخ المعاصر "أبي بكر البيذق الصنهاجي" والذي أمدني بأغلب المادة التاريخية التي تتعلق بحياة ابن تومرت ودعوته في بلاد السوس الأقصى، وكتاب "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" قسم الموحدين" لـ "ابن عذارى المراكشي" والذي يُعَدّ أكثر المصادر ثراء بالدراسة السياسية لدولة الموحدين بشكل عام، والأحداث المتعلقة ببلاد السوس الأقصى بشكل خاص، وقد أفادني بشكل كبير في الحياة السياسية لبلاد السوس الأقصى في عصر الدولة الموحدية، وكتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" للمؤرخ "عبد الواحد المراكشي" ، والذي أفرد بدوره في هذا الكتاب نقاطًا خاصة لبلاد السوس الأقصى حتى وإن كانت قليلة ولكنها أبرزت بعض الجوانب الحضارية لهذه البلاد، وكتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر" لـ "ابن خلدون"، هذا الكتاب الذى لا غنى عنه في كتابة تاريخ المغرب الإسلامي نظرًا لما تضمنه من معلومات وافية عن القبائل التي سكنت بلاد السوس الأقصى وطبيعة معيشتها.

أما ما يتعلق بمصادر المادة الحضارية الخاصة ببلاد السوس الأقصى، فيأتي في مقدمتها كتاب "المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب" لـ "أبي بكر البيذق الصنهاجي" وقد استفدت منه كثيرًا فيما يتعلق بدراسة القبائل السوسية ورجالاتها، ثم يأتي كتاب "الاستبصار في عجائب الأمصار" لمؤلف مجهول عاش في القرن (٦هـ/١٢م)، وقد أفرد هذا المؤلف ما يقرب من (٣) صفحات تحتوي على جزء كبير من حضارة بلاد السوس الأقصى، وكتاب "المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذ من نزهة المشتاق" لـ "الشريف الإدريسي"، وقد أفادني هذا الكتاب على معلومات قيمة وجيدة فيما يتعلق بحياة القبائل السوسية وطعامهم وشرابهم وزيهم وغير ذلك، وأيضًا كتاب " وصف أفريقيا" لـ "الحسن الوزان"، وعلى الرغم من كونه مصدرًا متأخرًا فإنه أفرد بابًا كاملاً للحديث عن بلاد السوس بشكل عام تحدث فيه عن القبائل السوسية من العرب والبربر وعاداتهم وتقاليدهم وحياتهم العامة.

أما عن أهم المراجع التي أفادتني في دراستي هذه فمنها كتاب "دولة الإسلام في الأندلس" لـ" محمد عبد الله عنان"، وهو كتاب يقع في ثمانية أجزاء، كان للجزأين الرابع والخامس دورٌ كبيرٌ وهامٌ في دراسة الحياة السياسية لدولة الموحدين وما تضمن هذه الحياة من أحداث ارتبطت بمنطقة السوس الأقصى بشكل كبير، ثم كتاب "تاريخ المغرب العربي" لـ "سعد زغلول عبد الحميد"، وهو كتاب يقع في سبعة أجزاء أفادني منها الجزء الخامس الذي يتعلق بتاريخ دولة الموحدين السياسي، وخاصةً الفترة التي تضمنت دعوة ابن تومرت في بلاد السوس الأقصى، وفي الجانب الحضاري كان لكتاب "قبائل المغرب" في جزئه الأول لمؤرخ بلاد المغرب "عبد الوهاب بن منصور" دورٌ كبيرٌ في دراسة القبائل السوسية ومجتمعها وحياتها، ثم كتاب " النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن ٦ هـ" لمؤلفه "عز الدين عمر موسى" دورًا كبيرًا في التعرف على الجوانب الاقتصادية للبلاد السوسية من زراعة وصناعة وتجارة، ثم تأتى المؤلفات المتنوعة لعلامة بلاد السوس في العصر الحديث وهو "محمد المختار السوسي" مثل كتاب "سوس العالمة" و "خلال جزولة" و "مدارس سوس العتيقة" لتكون زادًا وافيًا لدراسة الجوانب الثقافية والعلمية في بلاد السوس الأقصى.

## خلاصة

جاءت هذه الدراسة لتحاول إلقاء الضوء على منطقة السوس الأقصى التي ظلت على مدار التاريخ المغربي في عصره الإسلامي منطقة لها من القوة والتأثير في الأحداث التاريخية المتباينة وخاصة في عصر دولة الموحدين، وأرجو أن أكون وفقت في هذه المحاولة المتواضعة.

# أسواق اليمن منذ بداية القرن الثالث حتى القرن التاسع الهجري التاسع – الخامس عشر الميلادي

## (٢٠٥ – ٨٥٨هـ / ٨٢١–١٤٥٤م)

**الحسين عادل أبو زيد محمد**

باحث دكتوراه تاريخ إسلامي
كلية دار العلوم
جامعة المنيا – جمهورية مصر العربية

**بيانات الأطروحة**

أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية – كلية دار العلوم
جامعة المنيا – مصر ٢٠١٢.

إعداد: الحسين عادل أبو زيد محمد
إشراف: أ.د. نصاري فهمي غزالي

**كلمات مفتاحية:**

الموانئ اليمنية، الطرق التجارية، التبادل التجاري، تاريخ الأسواق، الحضارة الإسلامية

### مُقَدِّمَة

تُعَدّ أسواق اليمن من القرن الثالث حتى القرن التاسع الهجري / التاسع – الخامس عشر الميلادي من المسائل التاريخية الحضارية التي لم يكشف عنها بعد، ومازالت الحاجة ماسة إلى مزيد من التعرف إليها، كما أن الضرورة تقتضى بدراسات متأنية واسعة النطاق والاطلاع على المصادر العربية والمعربة للوصول إلى الغاية المنشودة ألا وهي خروج ذلك التاريخ وتلك الحضارة من ظلمة الغموض إلى نور الوضوح. وترجع أهمية هذا البحث إلى أن أسواق اليمن في تلك الفترة من الزمن لم تلق أي اهتمام من الباحثين، ومن هنا كان لازما الكشف عن تاريخ هذه الأسواق وما لعبته من دورا حضاريًا في تاريخ اليمن والأمة الإسلامية.

والجدير بالذكر؛ أن باعثي على اختيار هذا الموضوع بالذات لدراسته هو ندرة الكتابات عنه، بجانب ما قامت به هذه الأسواق من دور حضاري في الارتقاء بالدولة اليمنية والنهوض بها، وربطها بما جاورها من البلدان العربية وغير العربية، وقد ساعدها على ذلك موقعها المتميز في ملتقى طرق التجارة الدولية.

كما أن ندرة المادة العلمية، لم تكن حجر عثرة في طريق هذا البحث، الذى حاول فيه الباحث أن يسلكه إلى نهايته. وإن كان ذلك لا ينفي عنه أنه حاول من ذلك مطلبًا صعبًا، حتى بلغ منه الجهد في أشتات الكتب ولكن الله يسر له أن يكون صورة هي أقرب ما يكون إلى الواقع للأسواق اليمنية، فقد وقفت على مصادر عربية ومعربة إلى جانب كتب الرحالة والجغرافيين والدوريات، كما أطلعت على مراجع عربية وأوربية حديثة، وهذا النطاق الذى ينبغي أن تكون عليه دراسة التاريخ الإسلامي. ويتضمن موضوع البحث دراسة مستفيضة للأسواق اليمنية وذلك في غضون ما يقرب من ستة قرون، وفي خلال تلك الفترة الزمنية احتلت الأسواق اليمنية مكانة عالية بفضل طريق التجارة البحري إلى ميناء عدن الذى لعب دورًا هامًا في تجارة العبور، واكسب اليمن دورًا تجاريًا هامًا في المنطقة.

### فصول الرسالة

هذا وقد تم تقسيم البحث إلى أربعة فصول تسبقهم دراسة لأهم مصادر البحث، ثم تمهيدًا له ويعقبهم الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع، وقد تناول التمهيد الحديث عن اليمن من حيث سبب التسمية بهذا الاسم وكذلك تعريف الجغرافيون القدامى والمحدثون لمصطلح اليمن من الناحية الجغرافية، وأيضا مدى تأثير الموقع الجغرافي لليمن على النشاط التجاري بداخل أسواقها، كما يبرز هذا التمهيد أهم قرى ومدن اليمن، ويتناول أيضا الجانب الزراعي، والموارد المائية المختلفة، وأهم المحاصيل الزراعية والثمار بها، بالإضافة إلى الصناعة وأهميتها، وأهم الموارد المعدنية.

والفصل الأول يأتي تحت عنوان " المظاهر السياسية في اليمن من القرن الثالث حتى التاسع الهجري / التاسع – الخامس عشر الميلادي"، ويقوم بذكر الدويلات التي تعاقبت على حكم اليمن في تلك الفترة، وما قام بين تلك الدويلات من صراع للحصول على الحكم، وتأثير كل دولة من هذه الدويلات على الاقتصاد اليمنى، وعلى الأسواق بها.

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان "تنظيم الأسواق"، وبدأ الحديث فيه بتعريف لفظة السوق لغة واصطلاحا، كما تحدث عن الأماكن المخصصة لإقامة الأسواق، وكذلك كيفية إقامتها، وتحدث أيضا عن أهم المنشآت التجارية والوظائف التي تواجدت بداخل هذه الأسواق، وكذا تحدث عن عروض التجار والأسعار بداخل هذه الأسواق، وكذلك مدى تأثير هذه الأسواق على الحياة الاجتماعية.

وجاء الفصل الثالث بعنوان "النشاط التجاري بالأسواق"، وتحدث هذا الفصل عن العديد من المباحث الخاصة بالتجارة نحو ذكر أهم المراكز والموانئ التجارية اليمنية، وكذلك ما قام باليمن من تبادل تجارى داخلي وخارجي، وما ربط بين اليمن وما جاورها من البلدان من طرق مواصلات برية وبحرية.

في حين حمل الفصل الرابع عنوان "المعاملات التجارية والمالية والرقابة على الأسواق"، ويتكون هذا الفصل من أربعة مباحث يتناول فيه المبحث الأول نظم المعاملات التجارية والمالية من نقود وصكوك وغيرها من نظم المعاملات، بينما يتناول المبحث الثاني نوع آخر من المعاملات التجارية والمالية متمثلة في المكاييل والموازين والمقاييس، في حين يتناول المبحث الثالث نظم الضرائب التجارية وأقسامها، وما استجد عليها، أما المبحث الرابع والأخير فيتحدث عن دور كلا من الحكومات اليمنية من خلال حكامها وأمرائها، وكذلك من خلال الحسبة وتعينهم للمحتسب في الضبط والرقابة على الأسواق.

## الخاتمة

لقد أوضحت هذه الدراسة أهمية الأسواق اليمنية التي أكسبت اليمن طابعًا خاصًا من الناحية الاقتصادية، ولكون اليمن بلدا زراعيًا في المقام الأول، فلقد حفلت هذه الأسواق بوجود العديد من السلع الزراعية اليمنية في عروض التجار بتلك الأسواق، بجانب وجود الصناعات اليدوية البسيطة التي هي من صنع الصانع اليمنى نفسه، مع ما هو وارد من خارج بلاد اليمن من السلع المختلفة.

وساعد موقع اليمن المتميز في وجود الكثير من السلع التي لم تكن تزرع أو تصنع باليمن لتعرض بأسواقها، حيث أنها تقع في ملتقى الطرق التجارية العالمية بين الشرق والغرب، مما اكسب اليمن دورًا هامًا في تجارة العبور بين الكثير من الأقاليم المجاورة لها.

ولقد احتل موقع السوق في التخطيط العمراني للمدينة في العصر الإسلامي مكانة هامة، فلقد علم المخطط الإسلامي مدى أهمية السوق، فوضعه في مكانة مميزة من التخطيط العمراني لمدينة أو قرية، حيث يتم بالسوق الاستقرار، حيث يلبى السوق جميع متطلبات الحياة اليومية بالنسبة للإنسان من مأكل ومشرب وغير ذلك من المتطلبات المعيشية.

## نتائج الدراسة:

أوضحت الدراسة لماذا سميت اليمن بهذا الاسم، ولقد اختُلف في سبب هذه التسمية، فنجد ابن العباس يرجع هذه التسمية إلى اسم لولد قحطان بن الهميسع بن يتمن بن ثابت بن اسمعيل، وقحطان هذا يرجع إليه أصل العرب العاربة، في حين ذهب المسعودي إلى أن سبب هذه التسمية يرجع إلى موقع اليمن الجغرافي بالنسبة إلى الكعبة حيث أنه يقع بناحية اليمين من الكعبة، وذلك قياسًا على الشام لأنه على شمال الكعبة، كما أوضحت هذه الدراسة مدى تأثير الموقع الجغرافي لليمن على النشاط التجاري بداخل أسواقها، كما أوضحت أهم كور اليمن، وكذلك ذكرت أهم المحاصيل الزراعية اليمنية والفواكه والثمار والأشجار بها، بالإضافة إلى الصناعة وأهميتها، وأهم الموارد المعدنية ومناطقها وأنواعها.

أوضحت الدراسة المظاهر السياسية في اليمن من القرن الثالث حتى التاسع الهجري / التاسع _ الخامس عشر الميلادي، فعرضت الدويلات التي قامت على حكم اليمن في هذه الفترة من الزمن، وتأثير تلك الدويلات على الأسواق اليمنية، وعلاقات تلك الدول بمن جاورهم من الأقطار، وقد أوضحت الدراسة أن اليمن في تلك الفترة من الزمن تعاقب على حكمها العديد من الدول.

وكانت أهم الملامح العامة التي تميز اليمن في تلك الفترة، وجود أكثر من دولة وقوى في وقت واحد متزامنة مع بعضها البعض، وفي مناطق مختلفة باليمن، وقد كانت العلاقات فيما بينهم متذبذبة ومرتبطة بالمصالح المشتركة، كما كان الكثير من هذه الدويلات من والقوى عبارة عن إمارات أو سلطنات وكان يطلق على زعمائها ملوك أو سلاطين أو أمراء، فهم في واقع الأمر عبارة عن زعماء ومشايخ لقبائلهم، وقد تنوعت اتجاهات هذه الدول والقوى من حيث الدوافع والخلفية الفكرية من حيث ولائها، فمنها ما كان يطمح إلى الانقضاض على الخلافة وإعلان خلافة بديلة، ومنها ما أراد الانفصال عن الخلافة لتحقيق طموح الزعامة، ومنها ما قام على أسس فكرية ومذهبية.

وقد أوضحت الدراسة تعريف لفظة السوق لغة واصطلاحًا، وكذلك تعريف المؤرخين والعلماء، ونظرتهم للسوق، فالسوق شكل من أشكال النظم التجارية يقوم بوظيفة سد حاجات الناس، وهذه الحاجات منها الضروري وهى الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه، ومنها الحاجي والكمالى مثل الادم والفواكه والملابس والماعون والتراكيب وسائر المصانع والمباني.

كما بينت الدراسة الأماكن المخصصة لإقامة الأسواق، وكذلك كيفية إقامتها، وأهم المنشآت والوظائف التي تواجدت بداخل تلك الأسواق، وأوضحت أيضا الدراسة في هذا الفصل أسعار السلع بداخل هذه الأسواق، وكذلك ما توافر في عروض التجار من السلع اليمنية وغير اليمنية، كما أوضحت الدراسة مدى تأثر الأسواق بالأزمات والاضطرابات، وتأثير تلك الأوضاع على حالة البيع والشراء،

وأوضحت الدراسة أيضا مدى تأثير الأسواق اليمنية على الحياة الاجتماعية حيث أن السوق يدل على الحالة الاجتماعية للبلد التي يُقام فيها، فكلما كانت الأسواق منتعشة في البيع والشراء دل ذلك على ارتفاع مستوى الحياة الاجتماعية في البلدة التي يقام فيها، وكلما انخفضت عملية البيع والشراء دل ذلك على انخفاض مستوى الحياة الاجتماعية لهذه البلدة.

عرضت الدراسة أهم المراكز والموانئ التجارية اليمنية التي بها حفلت أسواق اليمن بالعديد من المنتجات والسلع، ولقد كان للعديد من المدن اليمنية مشركات تجارية كبيرة فأصبحوا محطات لكثير من التجارات، كما أوضحت التبادل التجاري الذى حدث بين مدن اليمن وقراها وأوديتها ومخاليفها، وكذلك التبادل الذى حدث بين اليمن وغيرها من الأقطار المجاورة لها، وأوضحت الدراسة كذلك الطرق التجارية الداخلية والخارجية البرية منها والبحرية التي ربطت بين أجزاء اليمن بعضها البعض، وبين ما جاورها من الأقطار، وأيضا ما استخدم من وسائل نقل في عملية التنقل.

كما بينت الدراسة المعاملات التجارية والمالية داخل الأسواق اليمنية من نقود وصكوك وسفاتج، وكذلك المعاملات التجارية والمالية من مكاييل وموازين ومقاييس التي استخدمت بالأسواق اليمنية للكيل والوزن والقياس، كما أوضحت الدراسة أيضا في هذا الفصل نظم الضرائب التجارية وأقسامها، وما استجد عليها، إلى جانب الضرائب غير الشرعية من مكوس وغيرها، وتذكر كذلك هذه الدراسة دور كلا من الحكومات اليمنية من خلال حكامها وأمرائها، وأيضا من خلال الحسبة وتعينهم للمحتسب في الضبط والرقابة على الأسواق.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346



# الأساطير المتعلقة بالقدس في كتابات الرحالة والمؤرخين المسلمين منذ الفتح الإسلامي حتى العهد العثماني

**د. عمرو عبد العزيز منير**
أستاذ تاريخ العصور الوسطى المشارك
جامعة أم القرى
مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية

## مُلَخّصْ

تعالج هذه الدراسة فكرة محددة فحواها أن التاريخ والموروث الشعبي وجهان متوازيان يفهم أحدهما بواسطة الآخر مما يسر علينا أن نتخذ المنهج التاريخي والتحليلي في رصد الأساطير والحكايات الشعبية والخرافية في كتابات الرحالة والمؤرخين القدامى وما نفذ إلى النصوص المتعلقة بالقدس من دلالات ومضامين فكرية ذات محتوى أسطوري موروث من المرحلة الغيبية السابقة التي كانت تشكل أراء التاريخ وموضوعاته على الرغم من صياغتها صياغة تاريخية فنية على يد الرواة/ الرحالة والمؤرخين إلا أن أصولها لم تستغلق –في الأغلب الأعم– مستفيدًا من أشتات المعلومات الدينية والتاريخية الممزوجة بالحكايات الشعبية والخرافات والأساطير المتناثرة عن القدس في بطون الكتابات التاريخية والجغرافيَّة. في محاولة لكشف أواصره وتتبع خطاه وهو أيضًا خطوة لا تخلو من نقص ضروري، يدعوني إلى المزيد من الحرص على البحث، والتنقيب والتأمل والتسلح بطموح ورغبة في الفهم والتساؤل. والذي لا يمكن معه الظن بأن موضوع القدس في الأساطير والحكايات الشعبية التي افترشت كتابات المؤرخين والرحالة وأصحاب الكتابات الفضائلية قد استكمل حقه بحثًا ونقدًا وتحليلاً وذلك لضيق المقام بنا لو حاولنا تتبع الخطوات العامة لأنماط عناصر الموروث الشعبي المقدسي في كتب التراث العربي ومصادره، ومع كل فإن هذه الدراسة إنما هو محاولة لدراستها يرجى أن تتبعه محاولات أكثر شمولاً ومنهجية لكشف جوانب هذه النوعية من التاريخ، واقتحام منطقة بحثية معرفية تحتاج إلى الكثير من جهود الباحثين العرب لاكتشاف الكثير من جوانبها الخفية كشفًا عربيًا صرفًا لا نحتاج بعده إلا للتواصل مع الغرب في هذا المجال كأنداد لا متلقين تابعين.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ١٣ أغسطس ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ٢٤ نوفمبـر ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

تاريخ فلسطين، الوجدان الشعبي، الأساطير العربية، الشخصية المقدسية، بيت المقدس

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

عمرو عبد العزيز منير. "الأساطير المتعلقة بالقدس في كتابات الرحالة والمؤرخين المسلمين منذ الفتح الإسلامي حتى العهد العثماني".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص١٧٢ – ٢١١.

## مُقَدِّمَةٌ

كثير من الرحالة والأدباء، والفلاسفة الذين ارتحلوا شرقًا وغربًا، أرادوا أن يعبروا عن تجربتهم من زاوية "مشكلة تكوين صورة"، وكان ذلك أيضًا شأن المصور الفوتوغرافي الذي أراد التقاط صورة للأشياء على نحو ما هي عليه بالضبط "للآخر نفسه في واقعه الفعلي والحيوي" وكان هؤلاء الرحالة والكتاب والأدباء، يريدون الانغماس في اكتشاف الآخر وأن "يلمسوا بأصابعهم حضارات أخرى ومعارف جديدة وغريبة".. وكان من شأن هذا الانغماس، أن يسمح بوفرة من التفاصيل الأثنوغرافية في مؤلفاتهم وكتاباتهم، كنتائج تجربة مباشرة وقريبة مع الآخر، تطورت إلى رغبة في اتصال مباشر وفيزيقي مع الغريب والعجيب والمثير جدًا. وكان الكثير من هؤلاء الرحالة والأدباء حريصين على إلزام أنفسهم بما توحي إليه مشاعرهم وأحلامهم بالتنقيب عن "القديم والجديد" في أرض الأديان والرؤى والماضي العريق، حتى إذا ما رووا ظمأ نفوسهم وخلوا إلى أقلامهم وريشاتهم، جرت انطباعاتهم السحرية خببًا على أفراس الرواية والوصف والملاحظة والإبداعات الفنية والأدبية التي شكلت اللبنات الأساسية لصورة المشرق العربي بين دفات الكتابات التاريخية والأدبية والجغرافية في تناسق حيوي وتناغم آسرين.

وقد دعم الرحالة ذلك كله بانطباعاتهم الشخصية إن سلبًا أو إيجابًا حسب الرؤى الخاصة بهم فقد كانت عين الرحالة دائما بمثابة آلة تصوير تسجل ما يراه غريبًا جديرًا بالتصوير. على حين كان الناس في عاداتهم وممارساتهم اليومية لا يرون فيه غرابةً أو طرافةً أو شيئًا جديرًا بالتسجيل، لقد كانت ملاحظات الرحالة هي المادة الخام لكثير من علوم البشر[١] فكان كاتب الرحلة يصور الحياة كما كان يحياها والوجود كما كان يتصوره، وقلما نرى شيئًا مثل هذا في الأدب العربي النثري.[٢] يقول كراتشكوفسكي: "... يكون وصف الرحلة أحيانًا قصة ممتازة يسجل فيها صاحبها كل ما رآه أو ما هو جدير بالاهتمام، وكثيرًا ما تبلغ مستوى عاليًا من الفن والصياغة الأدبية."[٣] وهوما نلاحظه في أكثر الرحلات التي كان الشرق مسرحًا لها حيث ظل الشرق العربي قبلة للعديد من الرحالة فنزحوا إليه من كل فج عميق مزودين بقراءاتهم عنه في المصادر والمراجع الدينية والدنيوية وفي مقدمة بلاد الشرق كانت القدس. أرض الكنعانيين العريقة. الشامخة بقداسة تربتها وثراء ماضيها فهي الأرض التي اصطفاها الله وشرفها بأنبيائه ورسله، وجعلها بداية للنور ومنطلقًا للهداية وطريقًا للخير، ومجدها بمسرى رسوله (ﷺ) فهي أرض تحفظ مآثر لا تحصى.

فضلاً عن أنها اكتسبت في مخيلة الرحالة والمؤرخين والأدباء والفلاسفة والكُتَّاب أبعادًا ودلالات اقتربت من الأسطورة والخيال، وأخذ هذا التصور يتمتع في تلك المخيلة بصفة تكاد تكون "نمطية" تنطوي على الصدق حينًا، وعلى الكثير من التصورات والأوهام الغامضة في أحيان أخرى، ولعل هذه التصورات التي راحت تتضخم عبر العصور هي التي اجتذبت باقة من أعلام الشرق والغرب؛ أدباء ومؤرخين وفلاسفة ورحالة وشعراء وغيرهم، فأقبلوا بأقلامهم وريشاتهم مشوقين إلى روائع آيات الماضي في أرض الأنبياء، بما تحمله من دلالات دينية وجغرافية وتاريخية، تمثل نمطًا فريدًا مفعمًا بالمعتقدات، والعلوم، والفنون، والسياسة، والحكم، ومحورًا للعلاقات القائمة بين أفريقيا وآسيا، بين أوروبا والشرق بين ذاكرة الماضي والواقع الفعلي ومسرحًا لأهم الأحداث التاريخية العالمية.

وتراثنا العربي الذي وصلنا من عصور التألق الفكري في رحاب الحضارة العربية الإسلامية، قد ضم الكثير من الموروث الشعبي المتعلق بالقدس بين صفحات الكتب التاريخية والأدبية وكتب الرحلات، فضلاً عن الموسوعات ودوائر المعارف، المتخمة بالأساطير والمعتقدات والحكايات الشعبية، والأحاجي والألغاز والمحاورات الفكاهية والسِّير والملاحم البطولية والطرائف وما إلى ذلك، كلها فنون تنطوي على قيمة إنسانية ليس من الصواب الاستعلاء عليها.[٤]

خاصةً وقد دونها لنا أعلام الثقافة العربية ربما لأنهم كانوا من اتساع الأفق ورحابة الصدر بمكان، فلم يقيموا الحدود أو السدود بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة، أوبين أدب الصفوة وأدب العامة، في مؤلفاتهم ومدوناتهم . التي تتطلب – في حقيقة الأمر – دراسة مستقلة ومستفيضة لا تقتصر على جمع النصوص وتحقيقها فحسب. وإنما عليها أن تستخلص أيضًا ما قد تنم عليه من دلالات، وأساسيات في التفكير العربي والإسلامي، وما تفصح عنه النظرة إلى علاقة الإنسان بالكون وأن نفتح ما نسميه بالنافذة الفولكلورية (العلمية/ المنهجية) على تراثنا المدون، الممتد طويلاً في المكان والزمان العربيين، فتتجدّد الرؤى المعرفية، وتتعدّد القراءات، فتتجذّر المناهج، وتتواصل الدراسات التاريخية والشعبية العربية، اكتشافًا وتأويلاً، دراسة وتأصيلاً، فتتجدّد الإفادة من هذا التراث بقدر ما يتنامى الوعي التاريخي والمعرفي والثقافي به ويضيق بنا المقام لو حاولنا تتبع الخطوات العامة لأنماط عناصر ذلك الموروث الشعبي في كتب التراث العربي.

## ١ـ القدس واختطاف جغرافيا الأنبياء

انفردت القدس من بين كل المدن، ومخيلة الأمكنة في العالم، في أنها صارت الملتقى الروحي لأبناء الديانات الإبراهيمية، وصعيدهم المقدس. وتتميز الرؤية الإسلامية للقدس عن رؤية الديانتين المسيحية واليهودية، في أنها تحتضن الجغرافية المقدسة لكِلا الديانتين هاتين، وتظهر التبجيل لكل ما يُذكّر بأنبيائهما، وما تركوا من آثار على أرضها الجليلة، حيث حمل الإسلام نظرة منفتحة على الآخر الديني، باعتباره جزءًا رئيسيًا من تاريخ الوحي الواحد، ورأى في الأديان التي سبقته، إحدى تجليات وحي إلهي واحد، يأتي هو ليشكل ذروة اكتماله، وخاتمة له، ويصبح الوحي الذي أُنزل على محمد، تبعًا لهذه النظرة، متمّمًا لرسالة من سبقه من الأنبياء،﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦).

من هنا أتى تعظيم المسلمين للأديان السماوية، ولكل الأنبياء: إبراهيم وداوود وسليمان، وموسى وعيسى، كما غدت آثارهم في القدس موضع تبجيلهم الدائم، فقد ذكر القرآن إبراهيم في (٢٧) سورة من سوره، إذ قدّم الإسلام نفسه على أنه اكتمال اليهودية، والمسيحية، وعودة إلى الأصل الإبراهيمي ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: ١٣٥)، فكان اليهود والنصارى، تبعًا لذلك مسلمين إبراهيميين[٥]. وينتسب محمد (ﷺ) إلى العائلة النبوية الإبراهيمية، إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وانتهاءً بعيسى بن مريم، ولعل هذا ما دفع لوران غاسبار إلى القول: "كيف نعجب إذا أصبحت القدس مدينة إبراهيم، وداود وسليمان وزكريا ومريم ويسوع عزيزة على المسلمين"[٦].

تمحورت جغرافية الإسلام الروحية حول البيت الحرام والمسجد النبوي، وبيت المقدس، في وحدة روحية شاملة، توحد بين المدن الثلاث: مكة، المدينة، القدس كعناصر تكوينية داخل قداستها، التي تشكل فيها مكة نقطة المحرق.[٧] فقد أجمع الرحالة والمؤرخون وأصحاب الكتابات الفضائلية على أن الكنعانيين هم أول من سكنها، حيث بدأوا في عمارتها منذ الألف الثالث قبل الميلاد، على التلال الغربية من عين سلوان، وفي الجنوب الشرقي من الحرم القدسي،

ويحيطها ثلاثة أودية، وادي سلوان، وادي النار، وادي الربابة، ويفصل الأخير ما بين جبل صهيون وتل أبي ثور، والثالث: الوادي أو الواد. وتوسعت المدينة، فيما بعد، حتى اتصلت بالمرتفع الذي بني عليه الحرم القدسي، وهو الذي يسميه الأوروبيون جبل موريا، واتصلت أيضًا بجبل أكر الذي تقع عليه كنيسة القيامة، وجبل زيتا القريب من جبل الساهرة، وجبل صهيون في الجنوب الغربي للقدس القديمة، وأطلت عدة جبال على مدينة القدس، في مقدمتها، جبل المكبر في جنوبها، الذي دخله عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند فتحه القدس، وسمّي بجبل المكبر؛ لأن عمر كبّر فيه عند وصوله، وجبل الطور وجبل الزيتون، الذي صعد منه المسيح عليه السلام إلى السماء.[٨]

وأطلق الكنعانيون على المدينة اسم (أورشليم)، قبل أن يدخلها داوود بأكثر من ألف عام، بمعنى (مدينة السلام)، ويذكر الرحالة والمؤرخون أن ملكي صادق كان أول من اختطها، وهومن الملوك اليبوسيين المشهور بحبه للسلام، ولذلك لقب بملك السلام، وجاء اسم المدينة (مدينة السلام)، أي (أور ـ سالم)[٩]، وسالم هواسم إله السلام الكنعاني، بينما "أور" تعني (المدينة) باللغة السومرية، وهكذا ذكرها التوراة باسم "أورشليم"، واليونانيون (Hierorlyma) والأوربيون المعاصرون (Jerusalem).[١٠] وسمّاها داوود عند دخولها (مدينة داوود)، حيث تعايش اليهود مع اليبوسيين الكنعانيين، وبنى ابنه سليمان عليه السلام معبد الهيكل على موضع اشتراه من اليبوسيين، وأشرف على بنائه مهندسون فينيقيون من مدينة صور، برئاسة المهندس حيرام (سفر الملوك الأول ـ الإصحاح التاسع)[١١] وتمثل اليهود الثقافة الكنعانية حتى إنهم اعتمدوا، في البداية، الموسيقيين والمغنيين الكنعانيين، في الهيكل، ثم إن التوراة يذكر "صهيون" اسمًا للقدس، وهو اسم الحصن اليبوسي الذي استولى عليه داوود، وربما كان هذا الاسم مشتقًا من العربية "صهوة"، بمعنى أعلى الجبل، أو من العبرية بمعنى الأرض الجافة.[١٢]

يحدّد غاسبان مساحة هيكل سليمان عليه السلام بثلاثين مترًا، ستين ذراعًا طولاً، وعشرين ذراعًا عرضًا، ويقال إنه أقيم على قسم من الصعيد الذي بنى عليه المسجد الأقصى[١٣]، غير أنه سرعان ما انقسمت مملكة داوود الصغيرة إلى كيانين: يهودا حول القدس، والسامرة حول نابلس، ثم ما لبث أن قُضى على مملكة السامرة في سنة (٧٢٠ ق.م)، وفي القرن السادس قبل الميلاد على مملكة يهودا، ثم تتالى على حكم القدس البابليون والفرس واليونان والرومان، وخلال هذه الفترة الطويلة، تمّ عمارة الهيكل، وهدمه مرات عدة، وكان أولها التدمير البابلي له في ٥٨٧ ق.م، ثم أعيد بناؤه في العهد الروماني على يد هيرودت، الوالي الروماني على القدس، بطريقة أوسع وأضخم من الأصل، وإلى هذا الهيكل صعد المسيح، حيث حاربه الصديقون، والفريسون اليهود، وفي ربيع سنة (٧٠م) هدم تيطوس هيكل هيرودت هذا، ودمر أسوار مدينة القدس اليبوسية[١٤]، ثم أعاد تهديم ما تبقى منه ومن آثار مادريان الوثني (١١٧ - ١٣٨م) على أن يقيم على أنقاضه معبدًا لجوبيتر، وأصدر أمرًا بمنع دخول اليهود إلى المدينة، بعد أن سمّاها (إيليا) على اسمه.[١٥] ولقد استمر تنفيذ أمر هادريان بمنع اليهود من دخول القدس خمسة قرون، بعد أن أكد عليه الإمبراطور قسطنطين الذي أعلن المسيحية دينًا للإمبراطورية، إلى أن ألغاه العرب المسلمون بعد الفتح العمري، الذين أطلقوا على المدينة اسم (القدس) و(بيت المقدس) والقدس الشريف، فأعادوا إليها ما ظنوه التسمية القديمة التي أطلقتها عليها الملائكة في قديم الزمان.[١٦]

### ٢ـ القدس بغير بديل

دخلت بيت المقدس منذ أمد بعيد، في قلب التاريخ الروحي والزماني للوجدان الشعبي العربي ـ الإسلامي والمسيحي - بطريقة لا فكاك عنها- ولم يرض الوجدان الشعبي عن تسمية القدس بهذا الاسم بديلاً وهوما نتلمس صداه عند صاحب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام الذي خصص فصلاً في كتابه تحت عنوان (كراهية تسمية بيت المقدس بإيلياء) فيذكر عن سلسلة رواة وأسانيد احتفى بها الوجدان الشعبي: "قال: لا تدعوا المدينة بيثرب، ولا بيت المقدس بإيلياء باسم ملك من ملوك الروم سليمان بن شرحبيل" ويضيف: "حدثنا إسماعيل بن عياش عن بَحِير بن سعد عن خالد بن معدان، عن يزيد بن شريح قال: خرجت أنا وابن عم لي نريد الصلاة في بيت المقدس، فنزلنا على كعب الأحبار في دمشق فقال: أين تريد ؟ فقلت: أريد إيلياء، فقال: لا تقل إيلياء، ولكن قل: بيت الله المقدس صفوة الله من بلاده الأثر".[١٧] كما "أن أهل الشام وأطرافها يسمون بيت المقدس (القدس)".[١٨] مما يدلنا أن الوجدان الشعبي ببساطة وعمق آسرين أكد عروبة القدس واسمها وأن مدينته المقدس ليست ملكًا لشعب فلسطين وحده، وأن أي تنازل من أي أحد عن القدس ومسمياتها ليست له حجة شرعية على الوجدان الشعبي. ليتأكد لدينا أن القدس هي وعاء فلسطين وحاملتها وهي من أعطاها الغالب الأعم من صبغتها وأهميتها فالقدس ليست مدينة في وطن هو فلسطين، ولكن فلسطين وطن في مدينة هي القدس.

لقد فرض الوجدان الشعبي نفسه على أقلام الرحالة والمؤرخين العرب، فنظروا إلى فتح القدس كعملية تحقيق لوعد إلهي طال انتظاره، وكان من الواجب تحقيقه، وجوهر هذا الوعد وراثة المسلمين لمدينة بيت المقدس، وبما فيه من تراث روحي ومعانٍ مقدسة، وما تركه على أديمها الأنبياء من الأسرة الإبراهيمية، ابتداءً من إبراهيم، وانتهاء بالمسيح، وأمه مريم، فحافظوا على ذكر هؤلاء، وعلى بقايا العبادات التي تذكّر بهم، فتركوا لورثتهم، وإن كانوا قد انحرفوا نسبيًا، تركوا لهم حرية العبادة في كنف تلك الآثار التي يشاركونهم، في تبجيلها، بعد أن نظروا إليهم كشركاء حقيقيين، في تكريس قداسة المدينة، ومنذ ذلك الحين اندرجت القدس وإلى الأبد في التاريخ الشعبي والروحي والزماني للعرب والمسلمين بكل ما تحمله من التراث النبوي الإبراهيمي، بطريقة لا فكاك منها، ولم ينظروا إلى النصارى واليهود، من جراء فتحهم للقدس، كمنافسين، أو خصوم، بل كمتعاضدين في مباركة المكان المقدس، الذي يتسع للجميع،

ولاسيما لأهل الكتاب، ولم تعن أسلمة المدينة لهم إمحاء ذاكرة المدينة بكل ما يتصل بأنبياء بني إسرائيل، أو المسيح وأصحابه بل كانت تعني لهم تلك الأسلمة، طالما أن الإسلام نفسه متممًا لديانة الوحي، والجزء الخاتم منه، والجميع يصدر عن وحي واحد، كانت تعني إذكاء الذاكرة الشعبية بهؤلاء الرموز، لذا نجدهم حتى داخل الحرم الشريف، سمّوا الكثير من المواقع بأسماء داوود، وسليمان، ومريم، وعيسى، وتركوا لورثة المسيحية، واليهودية، حرية العبادة، في كنف مدينة تتسع على ضيقها بعبادة البشر جميعًا، فقد فهموا القداسة ليس على أنها مجسدة في الحجارة المحدودة المساحة، بل إن هذه القداسة لا تلامس هذه الحجارة إلا لتجاوزها باعتبارها ترمز إلى التعالي، وتذكّر به، وهي تتسع لعبادة ما لا نهاية من البشر، لذا فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما ألح عليه صوفرينوس بمنع اليهود من دخول القدس، أجابه قائلاً: "إن ديننا لا يسمح بذلك".

لم يقتصر الوجدان الشعبي العربي الإسلامي على وضع القدس في قلب الجغرافية الروحية الإسلامية، كجزء لا ينفصل عنها، بل كرّس هذا الوعي تصورًا ضمّها فيه، مع بلاد الشام إلى الوحدة الأثنية/ الأقوامية، والسلالية، والجغرافية، والتاريخية للجزيرة العربية، من هنا أتى فتح العرب المسلمين القدس، في سياق فتحهم لبلاد الشام، كنتيجة طبيعية لتفكيرهم بالشام كوحدة إثنية جغرافية مميزة، وامتدادًا بشريًا للجزيرة العربية. لذا فإن الفاتحين توجهوا إلى المناطق التي تقيم فيها القبائل العربية، ولاسيما في جنوب سورية.[١٩] وكان الفلاحون الذين يسكنون المناطق القريبة من الساحل، والمناطق الجبلية، يتكلمون لهجات آرامية. كما يرتبط سكان تخوم البادية وجنوب فلسطين بصلات وثيقة بالقبائل العربية، وكذلك الفلاحون الذين يسكنون في بعض قرى تلك المنطقة، ويتكلمون العربية.[٢٠]) ربما أدى وعيهم بذلك النسيج الاجتماعي لأهل الشام أثرًا مهمًا في عملية الفتح، وهوما يفسر رسالة أبي بكر إلى جنوده الذاهبين لفتح الشام "فبث خيلك في القرى والسواد، ولا تحاصر مدينة من مدنهم حتى يأتيك أمري، "فإذا كانت الروابط الروحية العميقة، ومعاني وحدة الجغرافية الإسلامية، قد حفّزت المسلمين على فتح القدس، فإن تصوراتهم التاريخية، والجغرافية، ومتخيلهم عن الروابط السلالية هومن أعطى لتلك الروابط الروحية بعدها الأرضي الزمني، ومنحها مصداقية تاريخية.

### ٣ـ أسطورة طوفان القدس

يقيس المؤرخ العربي التاريخ البشري بعلامات النبوة الكبرى، وبالرسالات السماوية المتعاقبة التي نزلت على الأمم تباعًا، ورتب تبعًا لذلك، ثلاث دورات نبوية كبرى في التاريخ، حدد فيها التاريخ السلالي، والنبوي للبشر، الدورة الأولى تبدأ بآدم وأبنائه، وتنتهي بالنبي نوح وبنيه، الذين يفتحون الدورة السلالية/ النبوية الكبرى الثانية للبشرية، في حين تبدأ الدورة النبوية الثالثة بإبراهيم وابنيه إسماعيل وإسحاق، التي يختتمها النبي محمد، ويختم معها دورة النبوة أجمعها، وينحدر العرب وفقًا للسردية التاريخية السلالية العربية من نسل سام بن نوح، ويعزّز المؤرخون هذه السردية بأقوال من النبي، كالحديث النبوي "سام أبو العرب، ويافث أبو الروم، وحام أبو الحبش[٢١]".

كان لحادثة الطوفان التي تصور الأقدمون وقوعها في عصور بعيدة دور هام في الفكر التاريخي، باعتبارها حادثة تاريخية عظيمة، تركت بصماتها على ذاكرة الشعوب وتناقلتها جيلا بعد جيل، فأصبحت بحق آية للعالمين (لاسيما مع وجود محاكي لها في بيئاتهم).[٢٢] وبقيت حيَّة في الأذهان وفي ثقافة الشعوب المختلفة باختلاف في التفاصيل يزداد شيئًا فشيئًا كلما ابتعد عن (المركز) موقع حدوث الطوفان، بل وحين قسَّم أوغسطين تاريخ العالم إلى عصور ستة في محاولة منه لتطويع الفكر التاريخي في إطار يخدم الفكرة المسيحية القائلة بعودة المسيح لخلاص البشرية، جعل من حادثة الطوفان محورًا هامًا في تقسيمه للتاريخ العالمي للبشرية.[٢٣] كما كان للطوفان بصمته على قراءة المؤرخين لتاريخ المدن والبلدان وفي مقدمتها القدس وبلدان المشرق العربي من خلال ذكر تاريخها وملوكها قبل وبعد الطوفان، وحين تاهت عقول مؤرخي العالم الوسيط في تفسير أسباب وجود آثار الأقدمين من وما خلفته حضارات الشرق الأدنى القديم لم يكن في وسعهم سوى أن يتخذوا من (طوفان نوح) تكئة يستندون إليها في شروحاتهم ويتركوا لنا هذا القدر الهائل من الغموض، والأساطير، والحكايات الشعبية.

وتتلخص الخطوط العريضة للأسطورة في نقاط تتكرر كلها مع بعض التنويعات في بقية الأساطير اللاحقة، قرار إلهي بدمار الأرض بواسطة طوفان شامل، اختيار واحد من البشر لإنقاذ مجموعة صغيرة من البشر، وعدد محدود من الحيوانات، انتهاء الطوفان واستمرار الحياة من جديد بواسطة من نجا من الإنسان والحيوان،[٢٤] وبهذا الشكل سنجد قصة الطوفان عند الكثير من اليهود والمسيحيين والمسلمين، فضلا عن عامة الناس قد اعتقدوا بعالمية الطوفان.

وإن لم يكن اليقين كله فإن أقرب الأشياء إلى اليقين، أن يد الخيال طالت حادثة الطوفان في مدونات التوراة أو ترجماتها وتفاسيرها بإضافة تفردت بها "مدونة التوراة" دون غيرها من المصادر، فاستغلت حادثة (طوفان نوح) والإضافة التي تفردت بها مدونات التوراة من قبل اليهود ليسوغوا لأنفسهم ارتكاب المحظورات، واستعباد الآخرين، واتهام الأنبياء بارتكاب المحظورات، واستعباد الآخرين، واتهام الأنبياء بارتكاب الفاحشة أو بادعاء أنها بإيعاز منهم؛ فاتهموا نوحًا بالسكر والتعري، ولعن كنعان ومباركة سام.[٢٥] ثم أرجعوا نسبهم إلى سام بن نوح وجعلوه حكرًا عليهم بغرض التأسيس للنظرية السامية والتميز بين الشعوب والأمم على أساس سلالي عرقي عنصري بغيض.

واكتنف حادث الطوفان الغموض والخرافة في آراء من قالوا بعالميته من الرحالة والمؤرخين وغيرهم؛ رغم عدم تصريح النصوص بذلك. فلم يكن الطوفان عالميًا، ولم يكن الناجون هم نوحًا وأبناءه

وزوجاتهم فقط؛ لم تصرح الأساطير بذلك ولا التوراة ولا القرآن الكريم،[٢٦] إلا أنه يمكن القول: أن طوفان نوح حقيقة لا مراء فيها، أهلك قوم نوح، وكان طوفانًا عارمًا، وما جاء في الأساطير والتوراة مبالغ فيه ولا ينسجم مع معطيات الواقع، وقواعد المنطق. ورغم ذلك ظن أكثر الناس على اختلاف عقائدهم بأن الطوفان كان عالميًا، وتأسس على ذلك أكذوبة تسمى "السامية"،[٢٧] وتاه الناس في وهم ولا زالوا، كانت بدايته هوى ومطمعا فأصبح اليوم حقيقة وواقعًا، لأجل حفنة من اليهود شاءوا أن يقنعوا العالم بأنهم شعب الله المختار، فعبثوا بحقائق التاريخ والجغرافيا وعبثوا بسيرة الأنبياء الأطهار، ليثبتوا لأنفسهم حقًّا غير مشروع ففعلوا، ولكنهم ما كانوا ليفلحوا لو كانت العقول متيقظة واعية، وما كان للخدعة أن تستمر ردحًا من الزمن لو تحرر المؤرخون من التفسير التوراتي الذي هيمن على تناولهم لتفاصيل الحادثة التي دخل منها المؤرخون إلى تاريخ الأمم والحضارات التي عاشت ونمت على أرض الشرق العربي.

يقول المقريزي: "الفرس وسائر الكلدانيون، أهل بابل والهند وأهل الصين، وأصناف الأمم المشرقية ينكرون الطوفان وأقر به بعض الفرس.. ولم يعم العمران كله ولا غرق إلا بعض الناس ولم يتجاوز عقبة حلوان ولا بلغ ممالك المشرق."[٢٨] ويضيف في "ضوء الساري": "وأهل الهند والصين لا يقرون بذلك، ويقول بعضهم أن الطوفان لم يحدث سوى في إقليم بابل، وما [وراه] من البلاد الغربية فقط. فإن ولد [كيومرت] الذي هو عندهم آدم كان بالشرق فلم يصلهم الطوفان ولذلك أهل الصين والهند لا يعرفون الطوفان."[٢٩] ويؤكد ابن خلدون في تاريخه: "واعلم أن الفرس والهند لا يعرفون الطوفان وبعض الفرس يقولون كان ببابل فقط."[٣٠] وأشار لذلك المسعودي بقوله : "وقد ذكر أن مواضع سلمت من الطوفان، يذكر ذلك الفرس وتزعم أنها لا تعرف الطوفان وكذلك الهند.."[٣١] وقال البيروني: "لم يعم العمران كلها ولم يغرق فيه إلا أمم قليلة وأنه لم يجاوز عقبة حلون ولم يبلغ ممالك المشرق."[٣٢]

وباتفاق في المعنى واختلاف في الألفاظ تجمع الروايات السابقة التي تناولت حادثة الطوفان على أنه كان محليًا، وقضى على الهمج والخطاة، ونجا نوح عليه السلام ومن معه من ذريته، وأهله وآخرون من غير الظالمين والكافرين.[٣٣] بينما شذت مدونات التوراة بإضافة جيء بها في نهاية الحادثة، فنسبوا إلى النبي نوح (عليه السلام) السكر والتعري ولعن كنعان ظلمًا ليحققوا أغراضًا خاصة ذات علاقة بخلافهم مع الكنعانيين، ثم استغلت تلك الإضافة لوضع بذرة التمييز العنصري والتأسيس للنظرية السامية وسطروا أساطيرهم بهتانًا وكذبًا منذ أول يوم زورت فيه التوراة. ورغم لا معقولية عالمية الطوفان، إلا أن الاعتقاد بعالميته ووصوله إلى القدس وما حولها من البلدان ساد في أوساط الناس؛ والذي أوهم السواد الأعظم منهم بهذا، هوما ذهب إليه مفسروا التوراة حيث لم تخل تلك الروايات بشكل أو بأخر من تأثير الإسرائيليات التي كانت تعكس التفسير التوراتي لأصول شعوب المنطقة والتي كانت بدورها نابعة من التراث الثقافي والأسطوري لهذه المنطقة ذاتها، وانعكس ذلك التأثير في روايات الرحالة والمؤرخين في سياق حديثهم عن تاريخ البلدان والمدن، بل اتخذوا من حادثة الطوفان بابًا يعرجون منه إلى فضائل القدس وعجائبها وتاريخها الموغل في القدم والمتخم بالنبوءات والإشارات الربانية المؤكدة على عروبة وقداسة المدينة العتيقة.

يقول صاحب الأنس الجليل: "وكان ركوب نوح في السفينة في مستهل شهر رجب وقيل لعشر ليال مضت من رجب وكان أيضًا لعشر ليال خلت من آب وخرج من السفينة يوم عاشوراء من المحرم وكان استقرار السفينة على الجودي وهو جبل من أرض الموصل وقد ورد حديث أن السفينة طافت بالبيت الحرام أسبوعًا ثم طافت ببيت المقدس أسبوعًا ولسنوات على الجودي وروي أن السفينة سارت حتى بلغت بيت المقدس فوقفت ونطقت بإذن الله تعالى وقالت يا نوح هذا موضع بيت المقدس الذي يسكنه الأنبياء من أولادك".[٣٤] ولعل موتيفة تكليم السفينة تدخل في خانة الخارق المعجز حيث تتجاوز القدرة الإنسانية الطبيعية المألوفة إلى المعجزة التي لم تكتب إلا لبعض الأنبياء، وتحولها بصيغ أخرى إلى الصلحاء، والأولياء والزهاد والمجاذيب، وهو استهام عميق يرسم للعجائبي مسارًا يكشف عن تجذر الديني وأيضًا الغيبي في الوعي، وانعكاس ذلك في النصوص في شكل يقين وحقائق."[٣٥]

ما يهمنا في هذه الرواية، هو استمرار (الموروث الشعبي) في استثناء القدس وتميزها عن غيرها، كما تعكس إحساس الضمير الشعبي العربي والإسلامي بمكانه القدس وعروبتها ورسالة الخير والسلام التي ستحملها للبشرية من خلال تعاليم الرسالات السماوية التي تخرج من رحمها، وأنها هبة ربانية اختصها الله دون سائر البلاد بالرعاية والحماية والخير. فقد وصفها الوجدان الشعبي بأنها: "البيت المقدس الذي بنته الأنبياء وسكنته الأنبياء وما فيه موضع شبر إلا وصلى فيه نبي أو قام فيه ملك."[٣٦] كما نلاحظ في الروايات السابقة استخدام الأسلوب القصصي القائم على تطور الحدث وتفاصيله، والاعتماد على الحوار بين الشخصيات والمبالغة التي تثير العجب والدهشة حول (موتيفة) نطق السفينة كمعجز إلهية تهدف إلى غرس الإيحاء بمصداقية ما يروى وإلباسه ثوب الحقيقة على الرغم من اتجاهه الأسطوري الواضح كما يؤكد على حرص الرواة على إثارة ملكة التخيل لدى المتلقي واستمرارية عنصر التشويق لديه في السرد والوصف والحوار وتطور الأحداث.

### ٤ـ عروبة القدس

وينقل ابن عساكر نقلاً عن الشعبي، أنه بعد الطوفان، ونجاة نوح وأولاده، "قسم الأرض بين أولاده الثلاثة، فجعل لسام وسطًا من الأرض، ففيها بيت المقدس والنيل والفرات ودجلة، وما بين قيسون إلى شرق النيل، وجعل قسم حام غربي النيل، وقسم يافث وراء قسم سام إلى الشرق[٣٧]". وينحدر العرب، استنادًا إلى ذلك، من سام بن نوح، ويقسّم هذا النموذج السلالي العربي إلى ثلاثة فروع: العرب البائدة، والعرب العاربة، والعرب المستعربة. والعرب البائدة هم

القبائل التي بادت مثل الكنعانيين، وهم سكان القدس وفلسطين القدماء، وطسم وجديس، وعاد وثمود وأميم وعبيل وجرهم، والعرب العاربة، وهم اليمانية القحطانيين، وجدهم قحطان بن عابر المنتهي، نسبه إلى العرب البائدة، ثم إن العرب البائدة، والعرب العاربة القحطانيين، هم من سلالة أرم بن سام.[٣٨]

ويشير المسعودي إلى أن أولاد آرام أجداد العرب البائدة، والعرب العاربة، ويشير إلى أماكن سكناهم، ومن أولاد إرم "عام كانوا ينزلون الأحقاف من الرمل، فأرسل الله لهم هودا... وثمود بن عابر بن إرم.... ينزلون الحجر بين الشام والحجاز، فأرسل الله إليهم أخاهم صالحًا، طسم وجديس ابنا لاوذ بن إرم، كانوا ينزلون اليمامة والبحرين، وأخوهم عمليق (كنعان) بن لاوذ بن أرم، ونزل بعضهم الحرم، وبعضهم الشام، ومنهم العماليق (الكنعانيون) وتفرقوا في البلاد"[٣٩]. فنلاحظ أن المسعودي جعل العرب العاربة والبائدة تنتشر في كل أقاصي الجزيرة العربية، فضلاً عن بلاد الشام بما فيها فلسطين وعاصمتها القدس، حيث أن الفرع الكنعاني العربي هومن يقطن فلسطين وبلاد الشام.

أما الفرع الثالث، أي العرب المستعربة، فهم من ذرية إسماعيل الذي زوج ابنه من جرهم (العرب البائدة) وتعلم منهم اللغة العربية، وسمّوهم بـ "الإسماعيليين" أو "العدنانيين" نسبة على عدنان أحد أحفاد إسماعيل[٤٠]. ويختصر ابن كثير تقريره بالقول: "أما العرب المستعربة وهم عرب الحجاز فهم من ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وأما عرب اليمن وهم حمير فالمشهور أنهم من قحطان[٤١]"، ويحرص المؤرخ على تتبع مواقع سكنى أولاد عدنان في بلاد الشام والعراق، "فكلما كثرت أولاد معد بن عدنان، ومن معهم من قبائل العرب، ومزقتهم الحروب خرجوا يطلبون الريف فيما يليهم من اليمن ومشارف الشام، ونزحت منهم قبائل حتى نزلوا بالبحرين.... ثم تطلعت أنفس من كان بالبحرين إلى ريف العراق، .. فأجمعوا على المسير إلى العراق.... فوجدوا الأمانيين (الآراميين)، وهم الذين ملكوا أرض بابل وما يليها إلى ناحية الموصل."[٤٢]

ويكمل المسعودي الصورة الأسطورية، عن هجرات العرب العاربة "القحطانية" : "وتفرقت قبائل العرب لما كان بمأرب... فسارت غسان إلى الشام، وهومن ولد مازن... وغلبت غسان على من بالشام من عرب فملّكهم الروم على العرب... فكان أول ملوكهم الحارث بن عمر بن عامر بن حرثة بن امرئ القيس بن مازن... وكان آخر ملوكهم جبلة بن الأيهم، وقد كان منهم بالشام ملوك ببلاد مأرب (مآب) من أرض البلقاء من بلاد دمشق، كذلك مدائن قوم لوط من أرض الأردن وفلسطين... وكان لكنده وغيرها من العرب من قحطان ومعه ملوك كثيرة."[٤٣]

تشير خلاصة هذه المرويات الأسطورية أن شعوب منطقة الجزيرة العربية والشام ووادي الرافدين تشكل وحدة إقوامية وجغرافية واحدة، تصدر في تعدديتها القبلية عن أصل واحد يرتد إلى سام بن نوح، وتقع القدس في قلب هذه الوحدة الجغرافية البشرية، ويكاد يجمع الرحالة والمؤرخون العرب على أن العمالقة (الكنعانيين)، وهم من جملة العرب البائدة، هم السكان الأوائل الأصليين لبلاد الشام بما فيها القدس وفلسطين، فالكنعانيون وفق ابن الأثير هم "الجبابرة بالشام[٤٤]". ويذهب إلى أنه "كانت طسم والعماليق (الكنعانيون) وأميم وجاسم قومًا عربًا لسانهم عربي[٤٥]". ويؤكد ياقوت الحموي عروبة الكنعانيين سكان القدس وفلسطين، بقوله: "إن كنعان بن سام بن نوح إليه ينسب الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية[٤٦]". ويذهب إلى أن الكنعانيين "هم أهل الشام"، ويقول: "وإنما سميت الشام شامًا لسكن سام بن نوح فيها، وقيل تسأمت به بنو كنعان، ... وكان كل ملك من بني كنعان يلقب جالوت إلى أن قتل داوود جالوت آخر ملوكهم، فتفرقت بنو كنعان[٤٧]". ويُجمع الرحالة والمؤرخون العرب على أن اليهود عندما دخلوا فلسطين، والقدس، كان أمامهم الكنعانيون، السكان الأصليون، فعلى سبيل المثال، يؤكد ابن كثير، "وأما الكنعانيون فلحق بعضهم بالشام، ثم جاء بنو إسرائيل،... ثم ثبت الروم على بني إسرائيل فأجلوهم عن الشام (القدس ونابلس) إلى العراق إلا قليل منهم، ثم جاءت العرب فغلبوا على الشام[٤٨]".

## ٥ـ القدس وإقليمها التاريخي والجغرافي

إلى جانب تأكيد الوجدان الشعبي العربي، كما تجلى في المدونات التاريخية والجغرافية والأدبية، على الوحدة الإثنية/ السلالية، فإنه شدد على الوحدة الجغرافية التي تضم القدس إلى بلاد الشام، وحدة بلاد الشام مع الجزيرة العربية، فغدت القدس، تبعًا لذلك، ومعها فلسطين، في قلب الشام، ولعل الاصطخري (ت.٣٢١هـ . ٩٣٠م) والمقدسي (ت.٣٨٠هـ/ ٩٩٢م) كانا من أوائل من صور الشام بوحدته الجغرافية الشاملة، في إطار وحدته مع بلاد الرافدين والجزيرة العربية، وأطلق المقدسي مصطلح "إقليم الشام" معبرًا عن وحدة أقاليمه المكونة من البلاد الحالية فلسطين وسورية ولبنان، فيقول :"إقليم الشام جليل الشأن ديار النبيين، ومركز الصالحين، ومعدن البدلاء، ومطلب الفضلاء، به القبلة الأولى وموضع الحشر، والمسرى، والأرض المقدسة، والرباطات الفاضلة والثغور الجليلة والجبال الشريفة ومهاجر إبراهيم وقبر وديار أيوب وبئره ومحراب داود وبابه وعجائب سليمان ومدنه وتربة إسحاق وأمه ومولد المسيح ومهده وقرية طالوت ونهره ومقتل جالوت وحصنه وجب أرميا وحبسه ومسجد أوريا وبيته وقبة محمد وبابه وصخرة موسى وربوة عيسى ومحراب زكريا ومعرك يحيى ومشاهد الأنبياء وقرى أيوب ومنازل يعقوب والمسجد الأقصى، وجبل زيتا ومدينة عكا ومشهد صديقا وقبر موسى ومضجع إبراهيم ومقبرته ومدينة عسقلان وعين سلوان وموضع لقمان ووادي كنعان ومدائن لوط وموضع الجنان ومسجد عمر ووقف عثمان ..وباب السكينة وقبة السلسلة ومنزل الكعبة مع مشاهد لا تحصى."[٤٩] ونلاحظ أن كتابات الرحالة والمؤرخين مثل: الطبري واليعقوبي، وابن الأثير، وابن كثير، قد أجمعت على تصوير الشام، وحدة جغرافية على وحدة الجزيرة العربية، وقد وضعوا

فلسطين التي تحتوي القدس، كأحد أقسامه، وسمّاه بعضهم الإقليم الأول، ويرجع ذلك ربما لموقع القدس الجليل في داخله، فهذا القاضي مجير الدين يلخص الأمر بقوله: "إن الأوائل قسمت الشام خمسة أقسام، الشام الأولى فلسطين، وأوسط بلدها الرملة، والشام الثانية حوران ومدينتها العظمى طبرية، والشام الثالثة الغوطة، ومدينتها العظمى دمشق، والشام الرابعة حمص، والشام الخامسة قنسرين، ومدينتها العظمى حلب[٥٠]".

وقد وضع ابن حوقل، حدودًا دقيقة للشام، عندما يشير "وأما الشام فإن غربها بحر الروم، وشرقها البادية، من إيلة إلى الفرات، ثم من الفرات إلى حد الروم، وشمالها بلاد الروم (بيزنطة)، وجنوبها مصر، وتيه بني إسرائيل، وأخر حدودها فيما يلي مصر رفح[٥١]". أحيانًا، وانطلاقًا من اعتقادهم تارة بأن الكعبة مركز العالم، والقدس تارة أخرى، فإنهم وضعوا الشام على يمين الكعبة، كما هو الحال عند شهاب الدين المقدسي "إنما سميت شامًا لأنها عن شمال الكعبة، كما سمي اليمن كل ما كان عن يمين الكعبة من بلاد الغور[٥٢]".

## ٦ـ القدس وصورة الأرض

ويتسق ذلك مع إيمانهم بوحدة الجغرافية الروحية الإسلامية، التي تترابط في داخلها الكعبة في مكة، والمسجد النبوي في المدينة المنورة، مع المسجد الأقصى في القدس، ومن هنا أيضًا، تلتقي المفاهيم الميتا تاريخية، وتتجاوب مع المنطلقات التاريخية، تبعًا لتعقد العلاقة ما بين التاريخي البشري والروحي في القدس، فقبالة السردية التاريخية والجغرافية، والسلالية، هناك سردية ميتا تاريخي أو ما يمكن أن نسميه القراءة الشعبية للحدث، فلم يختلق الخيال الشعبي الأحاديث وأسانيدها فقط، وإنما تعدى بقريحته الشعبية وما امتلكه من ملكات ذهنية تصل به إلى حد الموهبة إلى بعض تفسيراتهم لآيات القرآن الكريم والتي يغلب عليها الجانب الأسطوري والمبالغة فيما يروي من أخبار أو روايات سواء المبالغة في إيراد الأعداد وتقديرها أو تفسير الظواهر الطبيعية تفسير أسطوري أو تذهب في تفسيرها لبعض الآيات القرآنية لتثبيت هذا الترابط بين أطراف الجغرافية الروحية الإسلامية، ففسروا الآية ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ(١) وَطُورِ سِينِينَ(٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ (التين: ١ ـ ٣)، بأن التين: هو مسجد دمشق، والزيتون: مسجد بيت المقدس، وطور سنين، حيث كلم الله موسى، وهذا البلد الأمين، هو مكة[٥٣]، ووفقًا للمرويات الشعبية التي نُسِبَت إلى الرسول ﷺ، تقول: "أُنزلت عليّ النبوة في ثلاثة أمكنة، بمكة والمدينة والشام "فإن تفسير الشام هنا وفق أحد الرواة: هو بيت المقدس[٥٤]، أي الشام الأولى في ترتيب المؤرخين والجغرافيين العرب.

ولعلنا نتلمس صدى هذا الاعتقاد في الصفحات الأولى عند ابن زولاق وفي سياق عرضه لفضائل بلده يوقف السرد ليورد سطورًا تكشف عن إحساسه بمكانة القدس ومصر والشام في العالم في إطار تصور ساذج لشكل الأرض تناقله المؤرخون والرحالة على غير روِّية منهم. إلا أنه يدلنا على قصور المعلومات الجغرافية في ذلك الحين، كما نستشف منه أن الأساطير والحكايات الشعبية في ذلك الحين، قد غطت المناطق المجهولة التي لم تستطع الجهود العقلية آنذاك أن تكتشفها. فيقول: "خلقت الدنيا على صورة طائر برأسه وصدره وجناحيه وذنبه؛ فالرأس مكة والمدينة واليمن والصدر مصر والشام، والجناح اليمن العراق، وخلف العراق أمة يقال لها واق الواق، وخلف ذلك من الأمم ما لا يعلمه إلا الله، والجناح الأيسر السند، وخلف السند الهند، وخلف الهند، أمة يقال لها ناسك، وخلف ناسك أمة يقال لها منسك، وخلف ذلك من الأمم ما لا يعلمه إلا الله عز وجل، والذنب من ذات الحُمام إلى مغرب الشمس".[٥٥] ويقول ابن الجوزي في المنتظم:" قال كعب الأخبار: تجد في كتاب الله عز وجل معنى التورية أن الأرض على صفة النسر فالرأس الشام والجناحان المشرق والمغرب والذنب اليمن ولا يزال الناس بخير ما لم يقرع الرأس فإذا قرع الرأس هلك الناس".[٥٦]

غير أننا نجد الرحالة ابن حوقل (القرن الرابع الهجري) يسجل موقفه من خرافات التصور الجغرافي الذي راج في كتابات الرحالة والمؤرخين، وحاول تنزيه كتابه (صورة الأرض) عن ذكر مالا يعقل، بل ويحسب له أنه ناقش تلك المعتقدات الجغرافية المستقرة في عصره مناقشة علمية، وانتهى إلى نقدها رافضًا فكرة تصوير الأرض على شكل طائر بقوله : "فقد اتفق العلماء بمسالك الأرض وبعض الحسّاب المشار إليهم بعلم الهيئة، فيما تواضعوه من صفات الأرض أنها مصورة بصورة طائر؛ فالبصرة ومصر الجناحان والشام الرأس والجزيرة الجؤجؤ، واليمن الذنب، وهذه الحكاية ما رأيتها قط مقررة، وإذا كان الأمر كذلك ففارس وسجستان وكرمان وطبرستان وأذربيجان وخراسان ليس من الأرض، ولا معدودة في حسابها .. وهذا قول يحتاج إلى تقرير بفهم جامع وفكر صحيح ليقف على حق ذلك من باطله..".[٥٧] غير أن السيوطي قد أشار إلى أن "هذا التشبيه رفعة في القدر وفخرها على البلاد كفخر العلماء على العباد".[٥٨]

بيد أن ما يهمنا أن تصور موقع مصر والشام بما فيها القدس في صدر ذلك الطائر أو جناحية دلالة على إحساس أهلها ومن عاصرهم بأهمية تلك البلاد ومحوريتها ودورها الفاعل في الواقع والوقائع. فإذا كان الاصطفاء والتكريم مألوفًا في الناس وفي الأوقات والأزمنة، فإنه وارد أيضًا في الأمكنة والبلاد والأقطار وهذا ما التفت إليه أعلام الرحالة والكثير من المؤرخين الذين كتبوا عن "فضائل البلدان" فقد تتبعوا احتفاء القرآن بالقدس عندما ورد ذكرها فيه بصريح اللفظ أو بما دلت عليه القرائن والتفاسير، فيذكر ابن الجوزي في تاريخ بيت المقدس: "عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ) هي بيت المقدس (فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا) الأقصى وقوله :حِطَّةٌ يعني لا إله إلا الله بحط الذنوب". وعن أبي عبلة في قوله تعالى: "فَإِذا هُم بِالسَاهِرَة" قال هو: البقيع الذي إلى جانب طور زيتا..[٥٩]

## ٧ـ قدر القدس في الأساطير العربية

كما احتفى الموروث الشعبي بالمأثورات النبوية التي جمعها الرحالة والمؤرخون وكتّاب الفضائل عن القدس والشام، فجاءت في

سيل من النبوءات النبوية تبشر بفتح الإسلام للقدس والشام، وبدورها في دولة الإسلام. والتي ربما أثرت الروابط المبكرة للعرب في ما بين الجزيرة العربية وبلاد الشام الخاضعة للروم، فضلاً عن الروابط الروحية بالقدس، في إفراز إيماءات عميقة عن روابط المسلمين بمصير الشام ومصر عمومًا، ومصير القدس خصوصًا، فيروى الموروث الشعبي عن معاوية بن قره عن أبيه "أن الرسول (ﷺ) قال: إذا هلك الشام، فلا خير في أمتي[٦٠]". كما تذهب مرويات أخرى تعد من ذخائر الموروث الشعبي التي كانت تلبي حاجة ثقافية / اجتماعية في المجتمع العربي آنذاك، في طريق التبشير النبوي بفتح القدس والشام، كالحديث المروي عن معاذ، أن رسول الله قال: "يا معاذ إن الله عز وجل سيفتح عليكم الشام من بعدي، من العريش إلى الفرات، رجالكم ونساؤكم وإماؤكم مرابطون إلى يوم القيامة، فمن اختار منكم ساحلاً من سواحل الشام، أو بيت المقدس، فهو جهاد إلى يوم القيامة[٦١]". كما نتلمس إشارات من جانب الوجدان الشعبي العربي في الكتابات التاريخية، ومؤلفات الفتوح والمغازي، إلى جانب المرويات الشعبية التي تتخذ من الأحاديث النبوية تكئة أمام ملأ المسلمين لتعضيد موقفها الوجداني في تبشيرها بفتح القدس والشام، فتلمح إلى أن النبي اتجه فعليًا في نهاية حياته نحو فتح الشام، وهوما يظهر من خلال المبادرات التي اتخذها إزاء القبائل العربية النازلة فيها، ومهد النبي لنشر الإسلام عن طريق التراسل مع زعماء القبائل العربية الشامية الحدودية، وقد توصل إلى كسب صاحب إيله (العقبة)، وإلى عقد صلح مع أهل جرباء وإذرع، وهوما فتح أبواب الشام، وبعث روح المقاومة في نفوس العرب[٦٢]، ولقد اعتبرت بعض المصادر غزوة "دومة الجندل" التي جرت في العهد النبوي أول غزوات الشام، وكانت غزوة "مؤتة" بداية الصراع بين المسلمين وبيزنطة لتفح بلاد الشام، وجهز (ﷺ) حملة بقيادة أسامة بن زيد لإنفاذه إلى الشمال نحو الشام، وتوفي النبي قبل مسيرة حملة أسامة، فما كان من أبي بكر إلاّ أن أنفذها.[٦٣]

ويأتي كتاب أبي الحسن علي بن حمد الربعي المالكي (ت. ٤٤٤هـ) شاهدًا على تلك النزعة الشعبية التي تحتفي بالمأثورات النبوية إذ تضمن قسمًا خصصه الربعي، لفضائل القدس، في سياق حديثه عن الفضائل، بوصف القدس هنا مركزًا للقداسة الشامية، وقد قرأ الربعي كتابه هذا في مسجد دمشق سنة ٤٣٥هـ[٦٤].. وتألف كتاب الربعي من ثمانية عشر بابًا، أوّله مخصص لفضائل الشام، والباقي في فضائل دمشق، ومن الملاحظ أن الكثير من الأحاديث التي يوردها عن دمشق والشام، فسرها المفسرون على أنها تشير إلى القدس، مثل الحديث الذي يورده عن أبي ذر "الشام أرض المحشر والمنشر"، أو الحديث المروي عن زيد بن ثابت أنه سمع النبي يقول: "يا طوبى للشام، يا طوبى للشام، يا طوبى للشام. قال يا رسول الله وبم ذلك؟ قال: تلك ملائكة الله باسطة أجنحتها على الشام[٦٥]". ويروي في باب "ذكر ما ورد في دمشق"، بأن قتادة فسّر آية " وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ " "بأن التين جبل دمشق، والزيتون جبل يقع عليه بيت المقدس[٦٦]"، وفي حديث آخر، نسب إلى داوود بن أبي هريرة، "قال رسول الله (ص): أربع مدائن من مدائن الجنة في الدنيا: مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق[٦٧]". فيجمع الشام بالمدن المقدسة الثلاث التي تشكل الجغرافية الروحية للمسلمين، كما يذكر عن سفيان الثوري الحديث "الصلاة في مكة بمائة ألف صلاة، وفي مسجد رسول الله بخمسين ألف صلاة، وفي بيت المقدس بأربعين ألف صلاة، وفي مسجد دمشق بثلاثين ألف صلاة[٦٨]". ولعل مباركة الشام ودمشق هنا هي امتداد لمباركة مدينة القدس، وذلك تفسيرًا للآية ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ٧١).

تلك المرويات التي اتخذت مسحة إسلامية تعكس بالضرورة أصداء اعتقاد الوجدان الشعبي العربي المسلم بأن فتح الشام والقدس كان قدرًا مكتوبًا اختصهم به الله كما تكشف لنا عن جانب من الأفكار العامية السَّيارة والشائعة عن بيت المقدس يومئذ، في إطار من المعتقدات والعادات والتقاليد التي سادت الخريطة الثقافية للمشرق العربي في ذلك الوقت. كما أن تلك المرويات كانت ترضي حاجة اجتماعية/ ثقافية لشرائح بعينها في المجتمع العربي والإسلامي، خاصة في سياق فترة الفتوحات الإسلامية، وما أيقظه من شعور في الأمم المختلفة التي غلبت على أمرها مما جعل لها تكئة لانتحال الحديث وإرجاعه للرسول (ﷺ) وإيجاد ما يعزز صلتهم بالإسلام، وتقيم لنفسها أمام ملأ المسلمين حجة ناهضة، تدل على فضل ومكانة أمصارهم ومدنهم على بقية المدن والأمصار الأخرى. ومن هنا تبادلت الرواية التاريخية والرواية الميتا تاريخية التأثير والتكامل في تفسير الصلات العميقة التي تربط إقواميًا وجغرافيًا، وروحيًا، ما بين القدس ومكة والمدينة المنورة، والترابط بين الشام والجزيرة العربية تاريخيًا وإقواميًا وجغرافيًا.

## ٨ـ المادة الفولكلورية التي تدور حول "فضائل القدس"

شهد القرن (الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) بروز مراكز ثقافية عديدة متنافسة على امتداد العالم الإسلامي، كما ازدهر النشاط العلمي والفكري في مصر وبلاد الشام والقدس والمغرب والأندلس، فضلاً عند بلدان المشرق الإسلامي، وكان علم التاريخ واحدًا من ميادين المنافسة؛ وتمثلت النتيجة النهائية في ظهور التواريخ المحلية؛ التي تتحدث عن تواريخ البلدان ثم ظهرت تواريخ المدن التي ذاعت وانتشرت على مدى عصور الثقافة العربية والإسلامية، فقد وجدت حاجة ثقافية/ اجتماعية جديدة وهي منافسة المراكز الثقافية في شتى أنحاء دار الإسلام، وكان المسلمون قد صاروا منذ القرن الثالث الهجري أغلبية في البلاد المفتوحة وأخذت كل جماعة تحاول إبراز فضائل البلد الذي تنتمي إليه.[٦٩]

وهنا نجد أن الكلام عن فضائل البلدان كان نوعًا من التأليف جمع بين التاريخ والأساطير والموروث الشعبي، فضلا عن الأدب والدين، والذي كان إفرازًا للتفاعل القائم بين ما جاء به الإسلام واللغة العربية، والموروثات الثقافية المحلية. في كل مصر من أمصار دار

الخلافة والذي كان قد نضج بالقدر الذي جعل لكل بلد شخصيتها الثقافية المتمايزة داخل الإطار العام للثقافة العربية الإسلامية كلها.[٧٠] وجرت العادة بين أغلب أصحاب ذلك النوع من التدوين التاريخي في العصور المختلفة، أن يبدأ بعدة فصول تدور كلها حول فضائل المصر أو المدينة؛ كم مرة ذكرت في القرآن الكريم؟، وفي الأحاديث النبوية؟، مَنْ نزلها من الصحابة، والتابعين ؟، ثم ينتقل المؤرخ إلى سرد تاريخها منذ بدء الخليقة. وهنا تلعب الأساطير دورًا بارزًا وتفعل فعلها في الواقع والوقائع. وعلى الرغم من أن كثيرًا من الرحالة ومؤرخي البلدان والفضائل قد دخلوا إلى صميم (فضائل القدس) من بوابات القرآن والأحاديث، فإن باب الأسطورة ظل مفتوحًا لم يغلقه أحد إلا القليل.

وتشير المصادر التاريخية أن الكتابات المتعلقة بشأن "فضائل القدس، لعل أول كتبها، قد ظهرت في القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي، إلاّ أنها فُقدت، فيشير إليها حاجي خليفة بقوله: "إن أبا حذيفة إسحاق بن بشر القرشي البخاري (ت. ٢٠٦هـ) ألف كتابًا بعنوان "فتوح بيت المقدس" في القرن الثاني الهجري، الذي يوحي بأن صاحبه كان ملمًا بأخبار فتح القدس، وما أحاطها من روايات، ومن اشترك فيه من الصحابة[٧١]". وأعقبه موسى بن سهل الرملي (ت. ٢٦١هـ) في القرن الثالث الهجري، ألف كتابًا في فضائل القدس، كما يذكر أنه في القرن الرابع الهجري، ظهر كتاب لأحمد بن خلف السبجي بعنوان يجمع بين المدن المقدسة الثلاث: "وصف مكة شرّفها الله وعظمها، ووصف المدينة الطيبة، ووصف بيت المقدس المبارك وما حوله" ويقصد هنا ما "حوله" أرض الشام، التي أصابتها المباركة المركزة على بيت المقدس، وأيضًا هناك كتاب "من نزل فلسطين من الصحابة"، الذي عثر على مخطوطته مؤخرًا، أما الكتب الأخرى فلم يعثر عليها إلى الآن[٧٢]. واتسمت تلك المدونات "الفضائلية"، باهتمامها بإبراز مميزات المدينة: تاريخها، جغرافيتها، زراعتها، حيواناتها، وأهم من ذلك، حال سكانها: لغاتهم، وعاداتهم، أديانهم، وتكاد تقترب بعض الدراسات للبلدان من الدراسة الانثروغرافية، أو الانتروبولوجية.[٧٣]

### ٩- الموروث الشعبي المتعلق بالشخصية المقدسية

وترك لنا الرحالة والأدباء والفلاسفة صورًا حية وصادقة عن مدينة بيت المقدس: الإنسان والحضارة والأرض، فجاءت كتاباتهم بمثابة وصف تصويري للقدس نابعا من واقع المشاهدة والتجربة الذاتية مما جعل من سطور كتاباتهم "أتم صورة ترسم حتى الآن لحياة المدينة المقدسة في العصور الإسلامية" ليس باستخدام اللغة التصويرية المجازية فقط وإنما بفضل الوصف البسيط الواضح الذي استخدمه العديد من الرحالة والأدباء الذين جعلوا الأشياء تتمثل حية أمامنا، فيصف المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم أهل بيت المقدس في عبارة شعبية بليغة شاعت في عصره فيقول:" وكقولنا: "ولا أعز من أهل بيت المقدس"؛ لأنك لا ترى بها بخسًا ولا تطفيفًا ولا شربًا ظاهرًا ولا سكران ولا بها دور فسق سرًا ولا إعلانًا مع تعبد وإخلاص. ولقد بلغهم أن الأمير يشرب فتسوروا عليه داره وفرقوا أهل مجلسه".[٧٤] ويصف ما تميزت به القدس فيقول:" وبمكة فصاحة، وبمرو دهاة، وصنعاء طيبة الهواء، وبيت المقدس حسنة البناء".[٧٥]

ومن تلك الصور البديعة التي نجدها في كتابات الرحالة والمؤرخين في سياق حديثهم عن عادات وتقاليد أهل بيت المقدس، والتي ظلت إلى وقت قريب لديهم، والتي اشتركت فيها جميع الطوائف من مسلمين ومسيحيين ويهود، عادة إخفاء بعض النقود تحت الأرض، فالاكتشافات الحديثة قد أظهرت أن هذه العادة قديمة، كما تم الكشف عن كثير من العملات وبكميات كثيرة، وبخاصة القيمة الصغيرة، والتي وجدت حول بيت المقدس وغيرها من المدن، فقد جرت العادة بأن يخفي الناس هذه النقود داخل أوانٍ فخارية، خشية سطو اللصوص من الحكام عليها، وربما نظروا لكثرة تعرضهم للإغارات والمصادرات التي تكرر بكثرة في عصر سلاطين المماليك الجراكسة (٧٨٤هـ-٩٢٢هـ/١٣٨٢م – ١٥١٧م). ومن المرجح أن هذه العادة كانت منتشرة بشكل واضح بين سكان القرى حول بيت المقدس، وربما رجع ذلك إلى فقرهم وتعهم في الحصول على تلك النقود، مما جعلهم يعتزون بها ويتفننون في إخفائها[٧٦] تحسبًا لنوائب الدهر.

هذه النظرة المستقبلية الواعية ضد عاديات الزمن تجذرت في الوعي الشعبي لأهل بيت المقدس فغذتها قريحتهم بالعديد من الأمثلة الشعبية المليئة بعصير التجربة الحياتية فيقولون :"قرش الصبا وابن الصبا بتعوضوش" فالقرش الذي يدخره الفرد في شبابه تمامًا كالابن الذي يأتيه وهو في صباه لا يمكن تعويضهما وفقًا للناموس والتجربة الشعبية وذلك لقيمتهما الجزيلة في شيخوخته[٧٧]. وكذلك إيمانهم بأن: "القرش الأبيض بينفع في اليوم الأسود" ولتأكيد مستقبل مشرق لهم ولأولادهم تراهم يجدون في البناء كما يهتمون بفلاحة الأرض ويعتبرون في ذلك سعادة يفتخرون بها بين الناس كما يعتز الآخرون بمثل هذه الفئة بقولهم :"يا بخت مَنْ بنى وعلى وراح وخلى".[٧٨]

ويمكن القول؛ أن تلك الأمثال الشعبية قد تولدت من المكابدات واحتكاك المشاعر بالمواقف واصطدام المواقف بالموروث العقائدي، فاكتسبت الأمثال قوة القانون وشرعية الشريعة وتحولت إلى عملة متداولة تكون في كثير من الأحيان أقوى من العملة النقدية[٧٩] التي اعتاد أهل بيت المقدس أن يخفوها عن الأعين والتي تتشابه مع عاداتهم في الحرص على إنشاء الآبار بنوعيها [آبار جمع المياه وآبار خزن الغلال] فلا يخلو بيت مقدسي أو مدينة أو قرية فلسطينية منها حتى مدة ليست بالقصيرة. كما خلفوا وراءهم السدود والقنوات في مدن الجنوب الفلسطيني والتي تؤكد حرصهم على الاحتفاظ بكل قطرة من الماء وكان على رأسهم العرب الأنباط الذين عرفوا كيف يستنبطون الماء من قاع الأرض وحفروا "المطمورة" بالإضافة للبئر لخزن الغلال وبنوا في المنزل "الباكية" للغرض نفسه وقالوا :"خزين الصيف بينفع في الشتا". وأشار صاحب الأنس الجليل إلى وجود برك بالمدينة أنشأت لهذا الغرض بقوله: "وكان في بيت المقدس ست برك عملها حزقيل أحد ملوك بني اسرائيل منها ثلاثة في المدينة بركة بني

اسرائيل وبركة سليمان وبركة عياض وثلاثة خارج المدينة بركة ماملا وبركتا المرجيع جعل ذلك خزائن للماء لأهل بيت المقدس".[٨٠]

وعنها يقول الرحالة القزويني: "وفيها عمارات كثيرة حسنة وشرب أهلها من ماء المطر. ليس فيها دار إلا وفيها صهريج."[٨١] ويضيف المقدسي عن طرق شرب أهل بيت المقدس: "والماء بها واسع ويقال ليس ببيت المقدس أمكن من الماء والأذان، قل دار ليس بها صهريج وأكثر، وبها ثلاث برك عظيمة بركة بني إسرائيل بركة سليمان بركة عياض عليها حماماتهم، لها دواعٍ من الازقة وفي المسجد عشرون جبًا متبحرة، وقل حارة إلا وفيها حب مسبل غير أن مياهها من الأزقة، وقد عمد إلى وادٍ فجعل بركتان يجتمع إليهما السيول في الشتاء وشق منهما قناة إلى البلد تدخل وقت الربيع فتملأ صهاريج الجامع وغيرها."[٨٢] ويعلق الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي (القرن السادس الهجري) على طريق شرب أهل بيت المقدس بقوله: "وغالب أهل القدس يشربون ماء المطر يجمعونه في صهاريج معدة لهذا الغرض في البيوت."[٨٣] وقد أشار الرحالة المدجن في القرن الثامن الهجري إلى أن: "الحرم القدسي كان يجيئه الماء من جبال الخليل ولكن ضعفت الملوك وخربت الساقية بعد أن كان الماء يجري في جميع الحرم المقدس واليوم فيه أجباب كثيرة من ماء الثلج والمطر ما يكفي مدينة بيت المقدس خمسة أعوام".[٨٤]

تلك الممارسات والعادات الشعبية تساعدنا في كشف عن التطور التاريخي والاجتماعي لشخصية أهل بيت المقدس خاصة والشخصية الفلسطينية عمومًا التي عمدت إلى إخفاء ما تراه ذا قيمة لديها بعيدًا عن أعين الناس والولاة والحكام لتتجلى لنا بعض القسمات والملامح التي تبرز شخصية الناس في القدس وفلسطين بكل مقوماتها بين الشخصيات الجماعية الأخرى، وتكشف عن مدى الخوف والكبت والذي دفع الناس إلى عمل الحفر العميقة؛ لإخفاء أموالهم. والذاكرة الشعبية لم تنس بعد الحكايات الكثيرة، عن القدور التي يعثر عليها فجأة، وفيها سكة الذهب والفضة، ضربت في عصر بيننا وبينه قرون وقرون، ولا تزال ألسنتنا تستعمل إلى اليوم عبارات تدل على هذه الصورة، وهي (إخراج ما تحت البلاطة)[٨٥] وكأن هذه الحيلة نتيجة ظروف تاريخية، ووسيلة حماية مقصودة، وتتصل بالتطور التاريخي للقدس وفلسطين . التي وقع في وجدانها أيام احتكر القلة رزقها وأيام اغتصب الطغاة والبغاة من الأجانب أرضها، وهذا ما يزيد من أهميتها بوصفها جزءًا من تطور الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للقدس وفلسطين.[٨٦] ولعل العثور على تلك النقود داخل أوان فخارية في بيت المقدس يرجع إلى بقايا تقليد شعبي قديم عند إقامة دار جديدة للسكن أن يدفن تحت عتبتها قدر بها بعض العملات أو غيرها بغية التبرك وجعل الدار دار سعادة من جهة أخرى أو بمعنى آخر فداء للدار عند أسياد الأرض من أهل الجان بالمال المكتنز في قدر، وفي بعض القصص الشعبي يرد في كثير منها ذكر الكنوز المخبأة في القدور المدفونة تحت العتبة.[٨٧]

## ١٠ـ القدس العقوبة والتطهير

ومن عادات أهل بيت المقدس التي لفتت أنظار بعض الرحالة الأجانب، أنه كان في وادي اليوسيفات عين ماء تسمى "نبع العذراء" أو نبع النساء المتهمات حيث أعتيد تسميتها بذلك، فقد جرت العادة أن يجري بها نوع من الاختبار لمن تتهم من النساء بعدم الطهر والشرف، فمن تشرب من ماء تلك العين وتكن مذنبة فإنها تموت[٨٨]، أما إذا كانت بريئة فإنها لا تصاب بأي أذى أو ضرر ومما يؤكد أن هذه العين وتلك العادة قديمتان ما يرويه مجير الدين عنها بقوله: أنها كانت تسمى "عين المقذوفات" وهي معروفة منذ زمن بني إسرائيل وكانت بالقرب من عين سلوان ويقول: "عن سعيد بن عبد العزيز أنه قال: كان في زمن بني إسرائيل في بيت المقدس عند عين سلوان عين وكانت المرأة إذا قذفت أتوابها إليها فشربت منها فإن كانت برئية لم يضرها وإن كانت غير بريئة طعنت فماتت فلما حملت مريم عليها السلام أتوا بها وحملوها على بغلة فعثرت بها فدعت الله أن يعقم رحمها فعقمت من يومئذ فلما أتتها وشربت منها لم تزدد إلا خيرًا فدعت الله أن لا يفضح بها امرأة مؤمنة فغارت تلك العين من يؤمئذ."[٨٩]

ولعل فكرة العقوبة والتطهير المرتبطة بعين المقذوفات نجدها شائعة في التراث الأسطوري لشعوب المنطقة العربية القديمة (السامية) حيث نجد أن كل شعب أو قبيلة أو رهط أو قوم، يحمل معه أسطورته التي دفعت به إلى الوجود، وأحلّته محلته، ورسمت لبعضهم أرض ميعاده، وإذا عدنا إلى كتاب التيجان، أخبار عبيدة بن شرية الجرهمي نجد أن عادًا ينسب إلى نوح، وكان له عشرة أولاد منهم شداد أول ملوكها الذي بنى مدينة ارم ذات العماد التي استحقت العقاب الإلهي، ثمة حكايات عن ارم تناولها الأجداد والقصاصون الشعبيون، والشعراء والأدباء .بل انعكست فكرة التطهير على تفسير معنى واسم مدينة بيت المقدس في كتابات المؤرخين والرحالة وأصحاب فضائل البلدان فيقول صاحب الأنس الجليل: "وبيت المقدس بفتح الميم وسكون القاف أي المكان المطهر من الذنوب واشتقاقه من القدس وهي الطهارة والبركة فمعنى بيت المقدس المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب ويقال المرتفع المنزه عن الشرك والبيت المقدس بضم الميم وفتح الدال المشددة أي المطهر وتطهيره إخلاؤه من الأصنام".[٩٠]

ومن تراث هذه المنطقة الحكائي، أسطوريًا كان أو تاريخيًا، دينيًا أو شعبيًا، ثمة تركيز على عملية تقويم وتطهير مستمرة تقوم على فكرة الجزاء: الذنب والعقاب، الخير والثواب، هذه الركيزة الأخلاقية، واستعجال الحساب في الدنيا، لم يلغها الإسلام وإنما أكدها، وفصل فيها ألوان الثواب والعقاب في الآيات والأحاديث، وسواء فسرت هذه النصوص بمدلولها اللفظي - المادي الواقعي، أو بمد مدلولها الرمزي المعنوي فإنها لا تخرج عن هذا الإطار، لقد استحق آدم الهبوط إلى الأرض لذنب العصيان، وأصبح وجه حام أسود مع نسله الزنوج لأنه نظر إلى عُري أبيه، واستحق قوم نوح وعاد وثمود العقوبة الجماعية لأنهم ضلّوا وأضلّوا وعتوا في الأرض مفسدين، وعلى البحر الميت

ضربت سدوم وعمورة وخرج لوط مع ابنتيه واحتمى بالمغارة . وفي حين أن القصة القرآنية تكتفي بالحَدَث الأساسي لأن الغاية ليست كتابة التاريخ وإنما العبرة والهداية، فإن الرواية الإسرائيلية تستمر في الأسطرة، فهاتان ابنتا لوط تسقيان أباهما الخمرة وتضاجعانه ليأتي من نسلهما المؤابيون بداة الأردن والعموريون القبائل الزراعية فيها، ويقال إن موسى حرم على الاسرائيليين في سناء قتال المؤابيين والعمورنيين لأنهما عبريون من نسل لوط، على عكس ما أوصاهم بالنسبة للحثيين والآموريين والكنعانيين. جاء في سفر التكوين "أما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبًا فلا تستبق منها نسمة". هكذا تصبح العقوبة عند يهوه الإله اليهودي نتاجًا لشهوة الدم والإفناء للشعوب غير الإسرائيلية، ويقوم بحمل هذا الأمر اليَهْوِي شعب يحترف القتل ويقدس المدنس.[٩١]

## ١١ـ الأساطير والحكايات الشعبية التي تناولت آبار وعيون القدس المائية

على جانب آخر؛ نجد أنه كان للعيون المائية والآبار في القدس سحرها وعجائبيتها بل ورهبتها في النفوس على مر العصور، وقد حظيت بعض الآبار والعيون شهرة تاريخية ودينية كـ(عين سلوان) الذي اعتقد الناس في قدسيتها والتي اكتسبتها من المرويات التي أبدعتها القريحة الشعبية بملكاتها الذهنية التي تصل بها إلى حد الموهبة في حياكة القصص الشعبي المدعم بالأدلة والبراهين التي لا جدال فيها والتي قد يعد الاقتراب منها ونقدها من المحاذير الكبرى ويعلل ابن الوردي تلك القداسة التي أحاطت بعين سلوان فيقول: "وبهذا الخندق عين سلوان وهي التي أبرأ فيها المسيح الضرير الأعمى".[٩٢]

ويقول صاحب الأنس الجليل تحت باب (ذكر عين سلوان وغيرها مما هو بظاهر القدس الشريف): "أما عين سلوان فهي بظاهر القدس الشريف من جهة القبلة بالوادي يشرف عليها سور المسجد القبلي وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ﷺ) أنه قال إن الله اختار من المدائن أربعًا: مكة وهي البلدة والمدينة وهي النخلة وبيت المقدس وهي الزيتونة ودمشق وهي التين، واختار من الثغور أربعة إسكندرية مصر وقزوين خراسان وعبدان العراق وعسقلان الشام، واختار من العيون أربعًا فيقول في محكم كتابه العزيز: (فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ) وقال: (فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ) فأما اللتان تجريان فعين بيسان وعين سلوان، وأما النضاختان فعين زمزم وعين عكا، واختار من الأنهار أربعا سيحان وجيحان والنيل والفرات. وعن خالد بن معدان أنه قال زمزم وعين سلوان التي ببيت المقدس من عيون الجنة، وعنه أنه قال مَنْ أتى بيت المقدس فليأت محراب داود وليصل فيه وليسبح في عين سلوان فإنها من الجنة ولا يدخل الكنائس ولا يشتر فيها فإن الخطيئة فيها مثل ألف خطيئة والحسنة مثل ألف حسنة."[٩٣] وعنها يقول الموروث الشعبي: "سلوان محلة في ربض بيت المقدس تحتها عين غزيرة تسقي جنانًا كثيرة وقفها عثمان بن عفان على ضعفاء بيت المقدس. قالوا: إن ماءها يفيد السلو إذا شربه الحزين ولهذا قال رؤبة: لو أشرب السلوان ما سلوت"[٩٤] وعنها يقول الرحالة ناصر خسرو: "ويمر ماء هذه العين بقرية شيدوا فيها عمارات كثيرة وغرسوا بها البساتين ويقال أن مَنْ يستحم من ماء هذه العين يشفى مما ألم به من الأوصاب والأمراض المزمنة وقد وقفوا عليها مالاً كثيرًا".[٩٥]

إن موارد المياه عند الإنسان الديني مكان مقدس، فالمكان في مفهومه غير متجانس دنيوي وديني. وإن شعائر دينية معينة تستمر في الحياة، وتقع موارد المياه من ضمنها، تحافظ على قدسية هذه الموارد، كنبع زمزم، وأفضل هدية مباركة يحملها الحاج شيء من ماء هذا النبع ولهذا ربما حاول الوجدان الشعبي المقدسي أن يربط بين قدسية ماء زمزم وبين بعض العيون الواقعة في بلده التي تتيح لها أن تجد مكانًا ونصيبًا من تلك القدسية الدينية.

وجاءت رؤية الناس لعيون الماء بالقدس مثقلة بالخيال الذي يكشف عن ماهية القراءة الشعبية للتاريخ، وهي قراءة تُعَدّ سندًا لوجودهم الآني ودعما لهويتهم تحقيقًا للذات الجماعية التي تصر على إثبات دورها في صياغة التاريخ بشكل مباشر أو غير مباشر، لإزاحة الغبار الذي غطى حياة تلك العيون والآبار الذي عليها قوام حياتهم، فتضافرت سويًا عناصر الخيال وعناصر التاريخ بشكل متناغم بات واضحًا في إسهاب الرحالة والمؤرخين والجغرافيين، وكُتَّاب الفضائل في سياق وصفهم لعجائب العيون والآبار، والتفاعل البشري مع صفات تلك الآبار والعيون والي قدموها لنا مزجًا بين القياس على الصفات المحسوسة المألوفة. وبين التصور الذي اصطنعه ذلك الخيال من هنا تأتي عجائبيتها ومطلقيتها. مثل تلك العين التي ألح لها الوجدان الشعبي بأن بها صفات خارقة لاكتساب الخلود .وذلك في سياق حديثهم عن الـ "الخضر" عليه السلام فيقول الموروث الشعبي: "قد ذهب جماعة من العلماء إلى أن الخضر نبي وذهب آخرون إلى أنه ولي وكثير منهم ذهب إلى أنه حي وهو يصلي الجمعة في خمسة مساجد في المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس ومسجد قبا ومسجد الطور في كل مسجد جمعة ويأكل اكلتين من كمأ وكرفس ويشرب مرة من ماء زمزم ومرة من جب سليمان الذي ببيت المقدس ويغتسل من عين سلوان قال الشيخ أبو محمد نصر البندنيجي سألت الخضر أين تصلي الصبح فقال عند الركن اليماني قال واقضي بعد ذلك شيئًا كلفني الله قضاءه ثم أصلي الظهر بالمدينة وأقضي شيئًا كلفني الله قضاءه، وأصلي العصر ببيت المقدس حكى ذلك صاحب (مثير الغرام) وغيره وسبب حياته - على ما حكاه البغوي - أنه شرب من عين الحياة ثم قال عند مجمع البحرين عين تسمى عين الحياة لا يصيب ذلك الماء شيئًا إلا حي".[٩٦]

ولا يمكن أن نخطئ الروابط بين هذا الحطام الرمزي في المعتقدات الشعبية وبين ما شاع بين الناس عن وجود نبات أو ماء سحري مجدد للشباب ومجدد للحياة، والذي يساعد على تأجيل وقوع الموت للإنسان، أو للبطل في الملاحم والحكايات والقصص الشعبي، وقد أتت فكرة ماء أو نبات الشفاء تحولاً عن فكرة أسطورية أقدم، وهي فكرة ماء أو نبات الحياة أو الخلود أو تجديد الشباب، وهوما

نلمحه في بعض نصوص التوراة وبعض الملاحم الشعبية التي تضمنت أفكارًا أقدم ترتبط بالعبادات الطوطمية.[٩٧] وما يهمنا أيضًا في تلك المرويات السابقة أن فكرة الخلود نجدها متجذرة في موروثاتنا الشعبية فقد سعى لقمان إلى الخلود عن طريق نسوره، كما سعى إليه الخضر، وفاز به في الموروث الشعبي، حتى أصبح رمزًا لاستمرار الحياة. ونجد بقايا ذلك في عادة جرت عليها بعض الأمهات، عند ما يشرق الطفل وتخاف على حياته، تقول له "خضر" كأنها تطلب له حياة الخضر. وللخضر عند الفلسطينيين مكانة واعتقادًا وطقوسًا يقيمونها في مزاراته المختلفة في معظم أنحاء فلسطين أبرزها تلك التي بمدينة دير البلح جنوب فلسطين وفي قرية (الخضر) التي سميت باسمه شمال مدينة الخليل ويحتفي به المسيحيون من أبناء فلسطين في عيد (مار إلياس) فيقولون :"عيد الخضر حرام حط النير ع البقر" حيث يصادف عيده في السادس من شهر آيار (مايو) من كل عام حيث ينتهي ميقات حرث الأرض [كراب وتثنية وتثليث] وتبدأ الحرارة في الارتفاع لذا يوصون مع ميقات العيد هذا بعدم استخدام البقر للحرث، وكثيرًا ما يقدمون (النذور) في مزاره مستهلين دعاءهم بقولهم: "يا خضر يا أخضر".[٩٨]

والخضر في الموروثات الشعبية الاعتقاديّة هو الذي قام بدفن آدم، وهو صاحب موسى ووزير ذي القرنين اليمني، وصاحب الظهورات التي تدل عليها المقامات. وبعد الإسلام بقيت أنماط سلوكية جديدة كانت في الأصل تحمل مضمونات رمزية، مثال ذلك: السعي بين الصفا والمروة، وهو الرمز التاريخي لقيام هاجر بالبحث عن أسباب الحياة - الماء-، والإشارة إلى هذه النعمة الأساسية التي كانت منها الحياة واختصت بها الأرض دون الكواكب " وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ " وإذا أوغلنا في تتبع المعتقد الشعبي بقدسية مياه زَمْزم التي انبجست في هذه الحادثة التاريخية، بالرغم من أنها مجرد نبع ماء، نستطيع أن نجد الخيط الذي يربط هذا الاعتقاد الشعبي بالفكر الإسلامي نفسه. إننا لا يمكن أن نتجاهل اتجاه هاجر الخارجي في سعيها بين الصفا والمروة مستشرفةً قافلةً تحمل ماء لتسقي ولدها إسماعيل، واتجاهها الداخلي النفسي بكليتها إلى الله في طلب هذه الحاجة . ومجيء النجاة إلهيًا متمثلاً بانبجاس الماء، وهذا يتسق تمامًا مع دعوة الإسلام إلى طلب الحاجة ممن وحده يقصد في الطلب وهو الإله عز وجل.

ومع مجيء الإسلام وسيادة التوحيد كان من الطبيعي أن يتم إبعاد المضمون الوثني، مع الإبقاء على سلوك بعض الطقوس القديمة ضمن صياغات جديدة مثال ذلك طقوس الاستسقاء القديمة للمعبود حَدَدْ، ثم صياغتها بشكل عقلاني ومنظم في الإسلام، وهو الصلاة والتضرع لِلّه، مع بقاء رموز قديمة في المعتقد الشعبي، كأن يلبس المصلي جبة أو يحمل مظلة إلى أن انتهى ذلك بصياغة الفاصل الغنائي الفني الرائع وهو موشح (إسق العطاش) ونجد استسقاء مغايرًا، هو استعطاف الشمس لإرسال نورها ودفئها، والشمس من المعبودات القديمة، وقد أقام عرب الجاهلية لها صنمًا بيده جوهرة على لون النار، وله بيت وسدنة وحُجّاب، وكانوا يأتون البيت ويصلون فيه ثلاث مرات في اليوم، يسجدون للشمس إذا طلعت وإذا توسطت السماء وإذا غربت، ولهذا نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الأوقات.[٩٩] ولا نستبعد أن الوجدان الشعبي الفلسطيني في القدس كان متعمدًا في إحاطة الآبار والعيون بهالة قدسية، وكان يهدف من وراء ذلك الحفاظ على المياه من العبث والتعدي فنسجت المخيلة الشعبية حول شريان حياتها أساطير حافظة، وصلت إلى حد العبادة والتقديس أحيانًا، لاسيما وأن تقديس مصادر المياه ما زال معتقدًا لدى كثير من العامة إلى اليوم.

### ١٢ـ القدس وصبر أيوب!!

أسطورية آبار القدس لم تتكون دفعة واحدة، وإنما استمر كل جيل يضيف إليها من خياله ما يوائم تصورات عصره، وما يزيد من تأثيرها في نفوس محبيه، فتباينت أساطير المياه في القدس بحسب الزمان والمكان، ولا يوجد مصدر تناول أي جانب من جوانب القدس إلا وللآبار والعيون فيه مكان ومكانة، فقد ظلت أسطورية مياه القدس وأرضها تسيطر على أذهان وعواطف الناس لقرون طويلة، ظن الوجدان الشعبي فيها أن للآبار خواص سحرية وعجائبية وهوما نتلمسه في سياق حديث العديد من الرحالة والمؤرخين عن "بئر أيوب "فنجد أن مجير الدين الحنبلي في أنسه الجليل يقول عنه: "(بئر أيوب) وهو بالقرب من عين سلوان نسبته إلى سيدنا أيوب عليه السلام وحكى صاحب كتاب الأنس في معنى هذه البئر قال قرأت بخط ابن عمي أبي محمد القاسم وأجازه لي قال: قرأت في بعض التواريخ إنه ضاق الماء في القدس بالناس فاحتاجوا إلى بئر هناك فنزلوها طولها ثمانون ذراعا وسعة رأسها بضعة عشر ذراعا وعرضها أربعة أذرع وهي مطوية بحجارة عظيمة كل حجر منها خمسة اذرع واقل وأكثر في سمك ذراعين وذراع فعجبت كيف نزلت هذه الحجارة إلى ذلك المكان وماء العين بارد خفيف ويستقى منها الماء طول السنة من ثمانين ذراعا وإذا كان في الشتاء فاض ماؤها وفار حتى يسيح على وجه الأرض في بطن الوادي وتدور عليه ارحية تطحن الدقيق فلما احتيج إليه وإلى عين سلوان نزلت إلى قرار البئر ومعي جماعة من الصناع لأنقيها فرأيت الماء يخرج من حجر يكون قدره نحو ذراعين في مثلها وبها مغارة فتح بابها ثلاثة أذرع في ذراع ونصف يخرج منها ريح بارد شديد البرد وأنه حط فيه الضوء فرأى المغارة مطوية السقف بحجر ودخل إلى قريب منها ولم يثبت له الضوء فيها من شدة الريح الذي يخرج منها وهذه البئر في بطن الوادي والمغارة في بطنها وعليها وحولها من الجبال العظيمة الشاهقة ما لا يمكن لإنسان أن يرتقي عليها إلا بمشقة وهي التي قال الله تعالى لنبيه أيوب عليه السلام (ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ) انتهى كلامه وهذه البئر مشهورة معروفة في كل سنة عند قوة الشتاء وكثرة الأمطار"[١٠٠] ويضيف الرحالة المقدسي: "سلوان: محلة في ربض المدينة تحتها عين عذيبية تسقي جنانًا عظيمة، أوقفها عثمان بن عفان على ضعفاء البلد، تحتها بئر أيوب ويزعمون أن ماء زمزم يزور ماء هذه العين ليلة عرفة".[١٠١]

هذه التفسيرات الشعبية التعليلية لأصول نشأة العيون والآبار كانت بمثابة التعبير عن ثقافة أهل بيت المقدس وأن المجتمع المقدسي عاش حياته الاجتماعية بالشكل الذي يوافق موروثه الثقافي الموغل في أعماق الزمن، والذي يحمل العديد من الممارسات التي تداخل فيها الموروث الشعبي والديني بكل ما يحمله من أساطير ورموز وحكايات وأشعار. مثل اهتمام أهل بيت المقدس بالاستحمام في بعض العيون والآبار المخصصة لكل داء لديهم وهوما ألح إليه الرحالة شمس الدين المقدسي بقوله: "يذكرون أنه كان عليها بما يدور بيوت كل بيت لعلة فكل من به تلك العلة واغتسل فيه برأ إلى وقت أرسطاطاليس، ثم سأل ملك ذلك الزمان هدم هذه البيوت لئلا يستغنوا عن الأطباء وصحت لي هذه الحكاية !! "[١٠٢] ولعل تلك الرواية تكشف لنا عن احتفاء الوجدان الشعبي وإدراكه لقيمة العلم والعلماء وإعلائه لصوت العلم من خلال سعيه لإيجاد دورًا مؤثرًا للأطباء في المجتمع !.

ويستمر الموروث الشعبي في حديثه عن عجائب العيون والبرك والآبار بالمدينة المقدسة فيعرج بنا على بركة تسمى (بركة سليمان) فيقول: "جعل سليمان عليه السلام تحت الأرض بركة وجعل فيها ماء وجعل على وجه ذلك الماء بساطًا ومجلس رجل جليل أو قاض جليل فمن كان على الباطل إذا وقع في ذلك الماء غرق ومن كان عل الحق لم يغرق."[١٠٣] وتشير المصادر التاريخية التي تتحدث عن أهل بيت المقدس أن الكثير من المسيحيين من أبناء القدس جرت بينهم عادة لدي بعضهم بالذهاب إلى بركة ماء بداخل المدينة يقال أنها بركة سليمان يذهب إليها المرضى ويظلون ينظرون حتى تتحرك مياهها وأول شخص ينزل إلى الماء عندما يتحرك يشفى من مرضه.[١٠٤]

ويمدنا الرحالة المدجن عبد الله بن الصباح (في القرن الثامن الهجري) ببعض عادات أهل بيت المقدس في اعتقادهم ببركة ماء المسجد الأقصى بقوله :"كفى بهذا البيت المقدس أنه تسلم عليه كل ليلة اثنان وسبعون ريحًا إذا كان آخرها الريح الطيب تصبح السقوف متاع قباب الحرم تقطر ماء إلى وقت الظهر يكحل الناس بها أعين المرضى فيشفون بإذن الله."[١٠٥] ويهمنا أن نلاحظ تلك الصلة بين المعتقد الشعبي الديني والعادات الجارية، فإذا كان قد نسى هذا المعتقد إلا أننا نستطيع أن نتعرف عليه من هذه العادات ذاتها، فعادة الشفاء بالاستحمام تأثرت كثيرًا بالمعتقدات الخاصة بشفاء أيوب في بلواه. وهو اعتقاد مرتبط بالتراث الخاص بالمنطقة نفسها الأمر الذي يؤكد صدق تواصل أجيال أهل بيت المقدس وامتداد المعتقدات والممارسات الشعبية المقدسية التي تبرز القسمات الواضحة لشخصية المدينة المقدسة.

والتي تؤكد على بقاء الشخصية الفلسطينية في استمراريتها مستوعبة الماضي بعبقه الديني تحمله وتحميه وتأخذ به نورًا للهداية مع كل نبي ورسول شرف أرضهم وشرفت به. فكان من تلك الكوكبة النبي أيوب عليه السلام العربي الأيدومي الفلسطيني في منتصف القرن الثالث عشر قبل الميلاد. فكان آية في الصبر على الآلام وتحمل المشاق والبلاء دونما استسلام أو يأس وسجل الفلسطينيون صورة أيوب في ذاكرتهم الشعبية وأمثالهم اليومية وتغنوا به في أهازيجهم وأسبغوا على قراهم وأديرتهم وآبارهم اسمه، واتخذوا له موسمًا سنويًا تفرد عن المواسم الأخرى بالإضافة لفضيلة (الصبر) بظاهرة لقائهم على شاطئ البحر وتمظهر ذلك في أمثالهم الشعبية بقولهم :"صبرنا ع المكتوب صبر أيوب"، "الصابرين ع خير". وقولهم: "مَنْ صبر نال ومَنْ لج كفر". "طولة الروح والصبر أحسن دوا لعوادي الدهر"، "إن طال مشوارك استرجيه"، "اصبر ع الحصرم بيصير عنب"، ومن قولهم: "الصبر بودي القبر"، "إن صبر صبر وإن ما صبر هادا الجبل وهادا الشجر".[١٠٦]

واتخذ المقدسيون والفلسطينيون للنبي أيوب موسمًا شعبيًا اختاروا له يوم الأربعاء من أيام الأسبوع فأسموه (موسم أربعا أيوب) يقام يوم الأربعاء التي يسبق (خميس الأموات) أو(خميس البيض) الواقع قبل عيد الفصح بثلاثة ايام ويسميه المسيحيون من الفلسطينيين (عيد العدس) تحريفًا لـ(خميس العهد) كما يحتفل الدروز من الفلسطينيين في موسم يسمونه (عيد النبي أيوب). حيث يخرج المقدسيون والفلسطينيون في هذا اليوم متجهين نحو البحر يصطحب البعض منهم الإبل والمواشي. ويتجه المرضى خاصةً ممَنْ يعانون من الأمراض الجلدية إلى البحر مرددين:

يا اللي بريت أيوب **ابرينا من ها الداء

يا اللي نجيت بالدعا ** نجينا من ها البلاء

يا رب يا شافي ** بحق سبع بحور

أرفع عذابك ومقتك **عن عبدك المغرور

وتجد امرأة تشكو عدم الإنجاب وتطلب من الله ببركة النبي أيوب (فك عاقها) وتقف على شاطئ البحر وبجوار منها عجوز تغرف من مياه البحر (بكيلة أو ما يسمونه كباسات) وتصبها على رأس المرأة العاقر وبعدها تقودها داخل البحر لتغمس برأسها سبع مراد وعادة ما يكون رأس المرأة مربوطًا بخرز. في سبع موجات وهي تستنجد بالأنبياء قائلة: "لا كباس ولا لباس إلا أولاد زي أولاد الناس بحياة الخضر وأبو العباس". وتستغيث أخري بقولها: "يا بحر اجيتك مدهوشة.. بدي ولد والوشوشة.. يا بحر أجيتك عطشانة.. بدي ولد شوشته مرجانة.. يا بحر اجيتك مشتطه.. بدي ولد على رأسه حطه". وفي القدس تذهب العديد من البنات اللاتي لم يتزوجن بعد إلى بركة أيوب فتغتسل بماء أيوب وهي تناجيه: "يا بير جيتك زايرة ..من كتر ما أنا بايرة ..كل البنات تجوزت .. وأنا عندك دايرة."[١٠٧] وفي المعتقد الشعبي تُعَدّ مواطن الماء من الأماكن المقدسة التي تستجاب فيها الدعوة وتذكر روايات سيرة بني هلال أن خضرة الشريفة دعت ربها بجوار الماء أن يمنحها غلامًا. واختلفت الروايات في كون هذا الماء عينًا أم بركة أم نهرًا أم بحرًا فالمكان المقدس هنا يلعب دورًا مهمًا في استجابة الدعوة لتصبح نبوءة.[١٠٨]

وأما أيوب نفسه، الذي تحول في القصص الشعري الغنائي الشعبي العربي؛ إلى نموذج لصفة الصبر، فنحن نعرف قصته الأصلية

الواردة في سفر التكوين (الإصحاح الأول إلى الإصحاح الثاني والأربعين من سفر التكوين) وكيف كان رجلاً على قدر كبير من التقوى ووفرة المال وطيب النفس، ثم امتحنه ربه في ماله فصبر، وامتحنه في جسمه "وضرب أيوب بقرح ردئ في باطن قدمه إلى هامته، فأخذ أيوب لنفسه شقفة ليحتك بها وهو جالس في وسط الرماد فقالت له إمرأته: أنت متمسك بعد بكمالك بارك الله وموت فقال لها الخير نقبله من عند الله والشر لا نقبل" وتنتهي القصة المقدسة بأن "بارك الله آخرة أيوب أكثر من أولاده" وضاعف له الراحة ومد في عمره عشرة سنين ومائة ورأى أربعة أجيال من ذريته، وماله يزيد ويثرو. ويعزو الذهن الشعبي إلى أيوب أنه دهن جسمه بدهان نبات الرعرع فشفى. وهذا النبات عميق الخضرة، كان يستخدم في العقاقير والطيب عند الفراعنة . وأهم من هذا، إن في خضرته العميقة، ما يرمز إلى خصوبة تجدد الميلاد في الطبيعة ذلك الأمر الذي توليه المعتقدات الشعبية أهمية عظمى.[١٠٩]

ولعل الخوف من انتهاء الحياة على سطح الأرض دفع العامة، حين خسوف القمر، إلى إحداث أصوات عالية بالضرب على الطناجر والهاون والصفائح معتقدين أن القمر قد بلعه الحوت، ونعود إلى وراء فنجد أن قريشًا كان طوطمها الحوت، وفي أسطورة الخلق القريشية أن الله خلق الأرض على ظهر حوت، والحوت في الماء، والماء على ظهر صفاة، والصفاة على ظهر ملَك، والملَكُ على صخرة، والصخرة في الريح. إن الحياة تستمر، ليس في شكلها الواقعي على ظهر الأرض فحسب وإنما في ذلك الحطام الهائل والمتراكم من الرموز الأولى في أغانينا وأشعارنا وأمثالنا الشعبية.[١١٠]

فالماء هو مصدر الخصب والحياة، وهناك كثير من العادات والتقاليد تحمل هذه الرموز ومنها التعميد بالماء[١١١] وقطرات الزيت كمصدرين للخصب والنور[١١٢]، وبالتالي لا يمكن أن نغفل الروابط بين هذا الحطام الرمزي في المعتقدات، وبين بروز العنصر المائي في أساطير الخلق في مصر القديمة مع المحيط الأزلي الذي يعد عاملاً مشتركا في جل أساطير الخليقة في العالم كله، وموارد المياه عند الإنسان مكان مقدس، فالمكان في مفهومه غير متجانس دنيويا ودينيا، وأن كانت شعائر دينية معينة تستمر في الحياة وتقع موارد المياه من ضمنها، وتحافظ على قدسية هذه الموارد.

وإذا حاولنا الوصول إلي الجذور الأسطورية للمياه فسنري أنها كانت تلعب دورًا بالغ الأهمية في المعتقدات والديانات القديمة والحديثة وسنجد شواهده ودلائل تشير إلي أي حد يقدسها الناس منذ حقب موغلة في الزمن، وصلاة الاستسقاء الجاهلية ذات دلالة تاريخية ودينية منذ القدم وكانت تعد من طقوس العرب الدينية القديمة، وكانت تشير بالمثل إلي تقديس الناس للماء لا بذاتها وإنما بالنظر إلي الأرواح التي تحل فيها. لكن خروج هذه الموارد المائية من دوائر هذه الشعائر، وارتباطها مباشرة بخطة تنظيمية عقلية تقوم عليها الدولة، كشبكات المياه الحديثة، وتخفف الإنسان من القلق في تأمينها أو انقطاعها، ابعد عنها صفة القداسة،. إننا نقف اليوم أمام خزانات المياه الرئيسية في المدينة فلا يثير فينا هذا الوقوف أية مشاعر قدسية!!!

## ١٣ـ القدس بين الحسد والسحر

كذلك كانت غالبية سكان بيت المقدس من مسلمين ومسيحيين ويهود يعتقدون في الحسد، "عين الحسود" ويعتقدون أنها تسبب المرض والحزن، وانها يمكن أن تهدم المنازل، وتوقف الحرث، وتقتل الحيوانات والزرع، كما أنهم يعتقدون أن الأشخاص أصحاب العيون الزرقاء هم الأكثر تأثيرا من حيث الحسد، وللوقاية من عين الحسود فإنهم كانوا يأخذون قطعة من ملابس الشخص الذي يعتقد أنه يحسد غيره، ويحرقونها تحت الشخص الذي أصيب. كما كانت هناك طرق أخرى للتخلص من أثر "عين الحسود" سواء لدى المسلمين أم المسيحيين.[١١٣]

الحديث عن عادات أهل بيت المقدس في تعاملهم مع الحسد نجد أن الموروث الشعبي قد غذي تلك المعتقدات بالعديد من الأمثلة الشعبية التي تسجل موقف الناس من تلك العادة الذميمة فيقول الموروث الشعبي الفلسطيني: "عيون لكبار خراب ديار" وقد وجد الموروث الشعبي طريقة عملية يحترز بها من تلك العين المؤذية بقوله: "العين اللي بتصيب قلعها حلال "ويصنف الموروث الشعبي الناس إلى صنفين: "الناس يا فسد يا حسد"؛ فالبعض إما حساد يتمنون زوال النعم عن الآخرين وإما فسدة يبذرون الضغائن والفتن بينهم وكلاهما ممجوج ويلفظه الوجدان الشعبي الفلسطيني.

وفي الوقت نفسه يرى الوجدان الشعبي أن الغيرة عنده أرحم بكثير من الحسد فيقول: "الغيرة أحسن من الحسد" ويهزأ الموروث الشعبي بالحاسد عندما تصل به الدناءة لحسد أشياء ضئيلة ونعمة متواضعة لشخص بسيط فيقول: "حاسد القط ع كبر ديله" ولكن إيمان الناس بقدرة الله وحكمته جعلتهم يؤمنون بالمثل القائل: "إيش بده يعمل الحاسد مع الرزاق". وعليه كانت هناك عدة طرق شعبية بفلسطين عامة وبالقدس خاصة لمقاومة الحسد والحاسد إذا ما اكتشفوه من خلال نظراته بأن يردوا عليه فورًا وفي قلوبهم بكلمة "أخص" أو خمسة في عين الشيطان" وأحيانًا "خمسة وخميسة" وأحيانًا يردون بصوت مرتفع وبأسلوب مغلف بالطيبة المشفوعة بابتسامة خفيفة قائلين: "اليوم الخميس" ظنًا منهم أنها تعابير شعبية دارجة تمنع الحسد وترد كيده.

وهناك طرق شعبية أخرى كأن يضعوا على طاقية الطفل أو على كتفه "خمسة وخميسة" أي كف مصنوع من الذهب أو الفضة أو البلاستيك أو الخشب ومعه خرزة زرقاء وقطعة من الشبة. ويقول المثل الشعبي الفلسطيني: "بدك شبة وخرزة زرقا".[١١٤] وما زال إلى اليوم نجد بعض الناس يتحصنون ضد قوى الشر أو المرض بالحجابات والشبة والخرزة الزرقاء، ويرى البعض أن المقدسيين والفلسطينيين إذ يضعون على صدر الطفل قطعة من الشَّبة والخرزة الزرقاء المثقوبة فهم يرمزون بها لشعوب الشمال والبحر الغزاة،

الذين عانت فلسطين من ويلاتهم الكثير، والشبة رمز لبياض بشرتهم، أما الخرزة الزرقاء فرمز لزرقة عيونهم.[١١٥]

وسنجد في الروايات والأمثال الشعبية المتعلقة بهذا الجانب الاعتقادي انه قد أعطيت بعض الأعداد والحروف والأسماء قوى غامضة عبر التاريخ، ومنذ أن اعتبر فيثاغورس الأرقام جوهر كل الأشياء، وتحدث عن تناغمها كما الموسيقى، وحتى ظهور الفرق الغالية في الإسلام التي تعطي بعض الأعداد قداسة خاصة وقوة أسطورية وبها تستغيث والأعداد أو بعضها، بما تحمل من قوى استسرارية، واتفاق ظهوراتها في كثير من الأحيان. ومن هذه الأعداد المقدسة التي أحاطت بها هالة أسطورية واستقرت في الوجدان الشعبي الفلسطيني العدد خمسة، ولو استعرضنا ظهورات هذا العدد لوجدنا أنه يستحق التأمل والبحث والحديث عن أسطورة العدد خمسة وظهوراته يكاد لا ينتهي، إنها رمزية تندرج في نطاق الرمزية الكوزمولوجية، ظلت محافظة على قدسيتها واستسراريتها عبر العصور ولدى أغلب الشعوب رغم تغير المعتقدات والأديان، شأنها كشأن المكان المقدس. الذي يكون معبدًا وثنيًا ثم يصير كنيسة فجامعًا فمدرسة دينية. فالخمسة هم أصحاب الكساء أو أهل العبا، وهم محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين، وفي القرآن: "وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ" و"يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ" و"مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُو رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُو سَادِسُهُمْ".

ومن خواص الخمسة: أنها أول عدد دائري ومعناه أنها إذا ضربت في نفسها رجعت إلى ذاتها وإذا ضرب العدد الخارج منها في نفسه رجع إلى ذاته أيضًا، وهكذا دائمًا (مثال) ٥×٥=٢٥ وإذا ضربت ٢٥×٢٥=٦٢٥ وإذا ضربت ٦٢٥×٦٢٥=٣٩٠٦٢٥ وإذا ضرب هذا العدد في نفسه خرج نفسه وعدد آخر وبهذا حفظت الخمسة نفسها وما يتولد منها دائمًا بالغًا ما بلغ. فما أعظم الخمسة والوفق المخمس للحفظ أو ما نجده عند الشعبيين في القدس وفلسطين "خمسة وخميسة". ولما كان عدد خمسة يحفظ نفسه ويحفظ ما يتولد منه،[١١٦] وشكل صورته كروي هكذا (٥) فإن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض كروية وكذلك السموات والهواء وجميع الكواكب والنجوم كروية مثل الخمسة، ولذلك تجد الجميع حافظًا نفسه وحافظًا لما يتولد منه (صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) أي دائرة كالخمسة نهايتها ابتداؤها. أما السنة فإن فيها مشابهة للخمسة في هذا المعنى لكنها ليست ملازمة كلزوم الخمسة ودوامها، فإنها تحفظ نفسها فقط، فلم يكن غريبًا أن تحتل الخمسة تلك المكانة الأسطورية في المعتقد الشعبي عند العديد من الشعوب منذ أزمنة غائرة. ومن الغريب أن نجد بعض الأقوال والأمثال التي تحمل رموزًا غامضة تعود إلى تلك الأزمنة وأساطيرها، من ذلك قول العامة: لاتعدّن بتطير بركتن، وللذي يباشر العد يلحقونه بهذه العبارة: عد جمال أبوك. والإبل وغيرها من الماشية هي المال، وللذي يباشر العد ونحن متخوفون من حسده نقول: خمسة بعينين الشيطان، خاصةً إذا بلغ العد خمسة وزاد.

وإذا بحثنا العوامل التي ساعدت على قدسية الخمسة التي أهلتها لأن تكون بمثابة رصد سحري ضد شر العين؛ فالخمسة عدد مقدس عند بعض المذاهب الغالبة فهي عدد أصحاب الكساء وهم في اعتقاد هذه المذاهب خمستهم شيء واحد، والروح حالّة فيهم سوية، فهم علة الإيجاد وسبب التكوين وسر الوجود، الخمسة هي عدد آيات سورة الفلق، المعوذة التي تقرأ لرد العين، وهكذا فالخمسة مؤهلة لتكون رصدًا سحريًا ضد قوى الشر مجسدة في كف مبسوطة تعلق على صدر الطفل، أو ما نريد حمايته، ومنها أنه حين تنحر ذبيحة لتفجير بئر ماء، أو اكتمال بناء بيت يغمس المالك يده في دم الذبيحة ويطبعها كفًا مبسوطة الأصابع الخمس على الجدار. والعدد خمسة في الملاعنة يحمل العقوبة الإلهية: الغضب واللعنة "والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين".[١١٧] وربما كان ذلك وراء تشاؤم بعض أهل فلسطين من العدد خمسة أو بسبب الفواسق الخمسة التي أباح الإسلام قتلها وهي فأرة البيت والحية والعقرب والحدأة والغراب وسميت كذلك بالفواسق على الاستعارة لخبثهن. ولهذا يتحايل البعض منعًا لذكر رقم خمسة خاصة لو سُئل أحدهم عن عدد الأولاد أجاب أربعة وواحد منعًا للحسد. وتجد البعض من الفلسطينيين لا ينطقون بالرقم خمسة دفعًا عن أذاه فيقولون في حياتهم اليومية: "عد كف" وأحيانًا يستعيضون بها بكلمة واحدة قائلين "كف"، وبتعبير آخر يقولون: "عدد اليد" وإذا تجاوز أحد الأفراد بأن ذكر الرقم واضحًا بقوله (خمسة) ردوا عليه (خمسة في عين الشيطان).[١١٨]

على جانب آخر نجد أن من العادات والوسائل الشعبية الأخرى التي لجأ إليها الشعبيون في بيت المقدس التي انتشرت بين مختلف الطوائف المسيحية بالقدس خلال عصر سلاطين المماليك، أنهم كانوا في حالة المرض ينذرون للكنائس والمعابد والأديرة زيتًا وشموعًا وبخورًا، أو ينقلون بعض النباتات الموجودة في جدرانها لإعطائها للمريض، أو يحملون بعض الأيقونات إلى غرفته وكذلك من العادات الخاصة بالمرض أنهم يلجؤون إلى تشريط جلد المريض بشفرة حادة كنوع من العلاج الذي له جذور سحرية وأسطورية. وإذا لم يحدث تقدم في حالة المريض فإن الخطوة التالية عادة ما تكون الكي بالنار، كذلك عند الإصابة بجرح من الجروح فإنهم يغطونه بعجينة من الغبار الدقيق المخلوط بالماء.[١١٩] وربما لجأ الكثير من أهل بيت المقدس إلى الأولياء حيث شاع في ذلك العصر بين المقدسيين عادة الاعتقاد في الأولياء والصالحين الذين يُحكى عنهم العديد من الكرامات مثل الشيخ :" أحمد جعارة الذي كان مجذوبا وله كرامات ظاهرة وأهل بيت المقدس يعتقدون صلاحه وحكي عنه أشياء تدل على ولايته توفي في شهر رمضان سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة ودفن بماملا بالقرب من القلندرية نفع الله به".[١٢٠]

ما يهمنا في الروايات المتعلقة بطرق العلاج من الأمراض تلك الأفكار الشعبية المتجذرة في الموروث الشعبي الذي يعتبر أن الجامع أو الكنيسة هما المكان المبارك، الذي تنحل فيه العقد إذا أتى المرء ببعض الأعمال فيه، مثلما يفعل المقدسيون والتي تتشابه كثيرا مع الموروثات الشعبية المشبعة بالتراث الأسطوري السامي بالمنطقة العربية ونجده جليًا واضحًا فيما يفعله الحلبيون من وضع للأقفال على باب ضريح النبي زكريا في الجامع الكبير بحلب، أو تحنية كفَّي الطفل فيه ليلة العيد ليكون كثير الرزق، أو تبييت الأرملة أو العانس، في جامع البختي ليلاً، كي تخطب قبل ظهور نجمة الصبح (الزهرة) وهذه العادة، التي قد نظنها في شيء من الإسلام، تعود إلى عهود "أساطير الأولين"، والعزى نجمة الصبح هي إحدى بنات هُبل الثلاث، وكانت المرأة في الجاهلية إذا عسر عليها خاطب النكاح نثرت جانبًا من شعرها، وكحلت إحدى عينيها، وحجلت على إحدى رجليها ليلاً وهي تقول: يا نكّاح ابغ النكاح قبل الصباح، أي قبل ظهور نجمة الصبح. ومواويلنا الشعبية تحفل بالتغني بنجمة الصبح، وكانت عبادة نجمة الصبح منتشرة في اليمن وخلال أعيادها يقام العرس المختلط، ومن طيور وحيوانات نجمة الصبح المقدسة الحمام والغزال، والعرب يشبهون المرأة الجميلة بالغزال. وتربط الحلبيات في هنهوناتهن بين نجمة الصبح والحب وأفراح العرس: يا نجمة الصبح فوق الدار عَلَّيتي شميتي ريحة الحبايب وجيتي ضوّيتي، ومنها ربط إبهامي قدمي الطفل الذي تأخر في المشي بخيط ليقطع الخيط أول خارج من صلاة الجمعة، ويقول له حامله: فك اشْكالووكول اللي في ديالو. أما الضرب بالمندل فيذكرنا بكأس جمشيد أو مرآة الإسكندر، ويرى فيه الرائي ما يحدث في مناطق بعيدة.[١٢١]

## ١٤ـ القدس والنبوءة

لا تتساوى الأماكن من حيث قيمتها عند معظم شعوب العالم وفي جميع المعتقدات البشرية، فهناك أماكن مقدسة وأخرى دنيوية، والأماكن المقدسة لا تتساوى في قداستها، فهناك درجات لهذه القداسة. ويذكر إلياد أن الرجل المتدين لا يرى المكان متجانس التكوين، فهو يجد فيه بخبرته تقاطعًا في اطراده فبعض الأماكن مختلفة عن الأخرى اختلافًا نوعيًا وهو يرى أن هناك أماكن مقدسة وأخرى غير مقدسة أو عديمة البنية أو غير متناسقة أو غير متبلورة. وليس هذا كل شيء، فالرجل المتدين يجد في انعدام تجانس التكوين للمكان تعبيرًا في التجربة الخاصة بالتضاد بين المقدس وهو المكان الوحيد الحقيقي، وهو أيضًا المكان الوحيد الموجود في الحقيقة، وبين الأماكن الأخرى المحاطة بامتدادات عديمة الشكل. والتجربة الدينية لانعدام التجانس في شكل المكان هي تجربة أولية تمثلها الإنسان في تصوره لتأسيس العالم وليس هذا الأمر تنظيرًا مجردًا ولكنه في الأساس تجربة دينية تسبق كل تأمل وتفكير عن العالم. وما يذكره إلياد عن اعتقاد المتدينين الأول ينطبق تمام الانطباق على المعتقد الشعبي في المجتمع العربي، فالأماكن تنقسم في المعتقدات الشعبية قسمين: أماكن مقدسة، وأخرى غير مقدسة يمكن أن نطلق عليها دنيوية، والأماكن المقدسة التي ارتبطت في العقيدة بتجلي المقدس عليها تكون قداستها بحسب درجات هذا التجلي.[١٢٢]

والأماكن ليست على درجة واحدة من القداسة، ففيها درجات تصل إلى قمتها. وفي المعتقد الإسلامي العربي ثلاثة أماكن مقدسة هي: البيت الحرام، ومسجد الرسول بالمدينة، والمسجد الأقصى المعروف ببيت المقدس. ويشترك أصحاب الأديان السماوية والمسلمون في الاعتقاد بقدسية بيت المقدس. وقد جسد المسلمون منذ الفتح العمري تقديسهم الروحي للقدس بأشكال مختلفة، إن كان بتشييد عمارتها، ولا سيما العناية ببناء المسجد الأقصى وما حوله، أو الاتجاه للتقرب منها، أو البدء بالحج منها إلى مكة، والسكنى بها وتكريس إسلاميتها وعروبتها في الوعي العربي والإسلامي بشتى الطرق. لم تبدأ علاقة الوجدان الشعبي العربي بالقدس بالفتح، إنما تكرست إسلاميتها منذ ذلك التاريخ، رغم الفسحة الواسعة التي تُركت لأصحاب الديانات التوحيدية لممارسة عبادتهم فيها، ومثلما يقول روجيه جارودي: "في عام ٦٣٨م لم يكن العرب من وصل إلى فلسطين، وإنما هو الإسلام... إذ أن العرب كانوا في فلسطين منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام. أي منذ الهجرات السامية الأولى القادمة من الجزيرة العربية، تلك التي كانت تجوب أرجاء الهلال الخصيب من عموريين وكنعانيين وعرب، من ذوي أصل أثني واحد وأسرة لغوية واحدة"[١٢٣].

ولم تكن واقعة الفتح، في المخيلة الشعبية الإسلامية، سوى تجسيد لنبوءة نبوية سابقة على الواقعة نفسها، وكجزء من التاريخ الماورائي المخطط له ما قبل الزمان ومحفوظ في اللوح الشعبي، من هنا يحضر (الفتح) في الموروث الشعبي تصديقًا لوعد نبوي مسبق بهذا الفتح، واكتسب الانتصار الإسلامي على بيزنطة شكلاً رمزيًا يومئ إلى أسباب علوية وإلى إرادة الله بنصر دينه الحق.

## ١٥ـ القدس وأحلام العودة!!

وكانت الأحلام وما فيها من رؤى مصدر غامض تلعب دورًا هامًا في الموروث الشعبي المرتبط بعمران القدس، إذ كان يتقدم لينبه إلى الأحداث، ويؤثر إلى مكان الخطر أو مكان الانتصار، أو هو كذلك سبب لبناء وتشييد المدن والمساجد والقباب وإضفاء صبغة الكرامات عليها حيث تعتمد في ذلك على الرؤيا أو الأمر القدري الذي يرد أثناء النوم وهوما أكدته الروايات الشعبية التي دارت حول الأمر الإلهي ببناء بيت المقدس فيقول صاحب الأنس الجليل: "من العلماء من قال بني مسجد بيت المقدس آدم عليه السلام ومنهم من قال أسسه سام بن نوح عليهما السلام ومنهم من قال أول من بناه وأرى موضعه يعقوب بن إسحاق عليهما السلام روى أن أباه إسحاق أمره أن لا ينكح امرأة من الكنعانيين وأمره أن ينكح من بنات خاله فلما توجه إلى خاله لينكح ابنته أدركه الليل في بعض الطريق فبات متوسدًا حجرًا فرأى فيما يرى النائم أن سلمًا منصوبًا إلى باب من أبواب السماء والملائكة تعرج فيه وتنزل فأوحى الله إليه إني أنا الله لا إله إلا أنا وقد ورثتك هذه الأرض المقدسة وذريتك من بعدك ثم أنا معك أحفظك حتى أدرك إلى هذا المكان فأجعله بيتًا تعبدني فيه فهو بيت المقدس"[١٢٤]كما لعبت

الأحلام دورًا في النبوءة بخراب بيت المقدس فيقول ابن الجوزي في تاريخه:" زعم الأسدي عن أشياخه: أن رجلاً رأى في المنام أن خراب بيت المقدس وهلاك بني إسرائيل على يدي غلام يتيم ابن أرملةٍ من أهل بابل يدعى " بخت نصر " فأقبل يسأل عنه حتى نزل على أمّه وهي تحتطب فلما جاء على رأسه حزمَة حطبٍ ألقاها ثم قعد في البيت فكلمه ثم أعطاه ثلاثة دراهم فاشترى بها طعامًا وشرابًا فلَما كان في اليوم الثاني فعل به ذلك وكذلك في اليوم الثالث ثم قال له: "إني أحب أن تكتب لي أمانًا إن أنت ملكت يومًا من الدهر".(١٢٥)

وربما تسنى لنا إيجاد صلة بين هذه النبوآت وبين بيت المقدس بالرجوع إلى دلالتها الرمزية في المخيلة الشعبية في سياق ما كتبه ابن سيرين(١٢٦) عن رؤية بيت المقدس في المنام. إذ اعتمد ابن سيرين البيئة في تفسير الأحلام وربط بينها وبين ما يراه الإنسان في الأحلام ربطًا محكمًا فكان تفسيره للأحلام يقترب من وجدان الناس السياسي والاقتصادي والاجتماعي الديني والثقافي. فثقافة ابن سيرين في تفسير الأحلام توحي أن الرجل قد اقترب فيها من آراء نفسية ووجدانية صائبة، وأنها تلامس الواقع وتعبر عنه بأسلوب مثيولوجي يعبر عن الحقيقة لاسيما إذا وضعنا أمامنا أقوال معاصرة لعلم ما فوق الواقع (الميثولوجيا) يقول روجيه غارودي إن الأسطورة علم أولي. وبناءً على ذلك فإن المثيولوجيا في تفسير الأحلام عند ابن سيرين علم أولي أيضًا. فلا عجب أن يري ابن سيرين في كتابه (منتخب الكلام في تفسير الأحلام) أنه: "مَنْ رأى كأنه يصلي في بيت المقدس ورث ميراثا أو تمسك ببر ومَنْ رأى أنه على مصلى رزق الحج والأمن لقوله تعالى (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) ومَنْ رأى أنه يصلي في بيت المقدس إلى غير القبلة فإنه يحج فإن رأى كأنه يتوضأ في بيت المقدس فإنه يصير فيه شيئا من ماله"(١٢٧) كما احتفى الموروث الشعبي كذلك بسليمان عليه السلام باعتباره أحد الذين شاركوا في تعمير بيت المقدس فيقول ابن سيرين في تفسره: "ومَنْ رأى " سليمان عليه السلام رزق الملك والعلم والفقه فإن رآه ميتا على منبر أو سرير فإنه "يموت خليفة أو أمير أو رئيس لا يعلم بموته إلا بعد مدة وقيل" مَنْ رأى "سليمان انقاد له الولي والعدو وكثرت أسفار".

كما أن الموروث الشعبي وضع فتح القدس في قلب الرؤية النبوية، فيُروى عن شداد بن أوس الخزري (ت. ٥٨ هـ/ ٦٥٩م) رواية تعد من ذخائر الموروث الشعبي العربي والإسلامي تقول أنه: "لما دنت وفاة رسول الله ﷺ قام شداد بن أوس ثم جلس، ثم قام ثم جلس، فقال النبي ﷺ ما قلقك يا شداد؟ فقال: يا رسول الله ضاقت بي الأرض، فقال: ألا إن الشام سيفتح إن شاء الله، وبيت المقدس سيفتح إن شاء الله، وتكون أنت وولدك من بعد أئمة بها إن شاء الله"(١٢٨). ومن هنا أيضًا ما نسبه الموروث الشعبي إلى النبي ﷺ قوله: "أيها الناس أريد الروم". لكن المنية فاجأته، فأكمل أبوبكر الصديق وصيته، وراح يستنفر العرب من أجل فتح الشام وليس بيت المقدس وحده، فجهز أربعة جيوش من أجل ذلك".(١٢٩)

لذا توجهت أنظار المسلمين إثر استيلاءهم على دمشق، صوب القدس، حيث جمع أبو عبيدة بن الجراح أمراء المسلمين للتشاور معهم، فسألوا عمر حول توجههم إلى القدس أم إلى قيسارية، فكانت نصيحة علي بن أبي طالب، بحسب الموروث الشعبي، إلى عمر أن يكون التوجه إلى فتح بيت المقدس، فأومأ عمر بكتاب إلى أبي عبيدة، جاء فيه "قد أشار ابن عم رسول الله ﷺ بالسير إلى بيت المقدس، وإن الله سبحانه وتعالى يفتحها على يديك"، وحالما استقبل قادة الجيش الكتاب "فرحوا بمسيرهم إلى بيت المقدس"(١٣٠). تحكّم تلهّف المسلمين للالتصاق بالرموز والمعاني المقدسة الراسخة في خيالهم، في طريقة سلوكهم وهم يعبرون مدينة الإسراء والمعراج، والقبلة الأولى، وأرض المحشر والمنشر، فكان أول عمل قام به عمر هو السعي لمعرفة مكان المسجد الأقصى، والصخرة الشريفة التي عرج منها النبي ﷺ، فسار مع أربعة آلاف من رجاله، إلى أن وصل مكان الحرم الشريف، ففوجئ أن الرومان حولوه إلى موقع للزبالة، تتجمع فيه الأقذار، فنظر عمر وتأمل يمينًا وشمالاً، ثم قال: "الله أكبر، هذا والذي نفسي بيده مسجد داوود عليه السلام، وقد أخبرنا رسول الله ﷺ أنه أسرى به"، ثم بسط عمر رداءه، وبدأ يكنس الزبل المتراكم على أرض الحرم.(١٣١)

كان دخول المسلمين إلى القدس يمثل عودتهم إلى مدينة آبائهم في العقيدة، وعودة الصلة بقبلتهم الأولى، وتذكيرًا لهم بالأنبياء الذين ترسّخ ذكرهم في المدينة، وشكل ذلك فرصة لهم ليُظهروا تبجيلهم المناسب لها، فبدأوا ذلك في بناء مسجد على أرض الحرم الشريف، وكان مبنى المسجد خشبيًا متواضعًا، يتماشى مع مبدأ التقشف الذي طبع أخلاق المسلمين الأوائل.(١٣٢)

## ١٦ـ القدس في قمة التاريخ والتفسير

لم يتوقف الاهتمام بالقدس، مع انتهاء حقبة الخلافة الراشدية في سنة ٤٠ هـ، بل اتصلت مظاهر تبجيلها طول التاريخ الإسلامي، إلى يومنا هذا، وإن اتخذت لها أشكالاً ومواقف، فلقد حرص معاوية بن أبي سفيان، الخليفة الأموي الأول، أن يستقبل مبايعيه من الناس في القدس(١٣٣)، وقام بالصلاة في أثناءها عند جبل الجلجلة، أو جبل الصلبوت، وصلى أيضًا عند قبر السيدة مريم(١٣٤)، ولقد تولى الأمويون الخلافة إثر انشقاق كبير بين المسلمين، فنقلوا خلافتهم إلى الشام، ومن هنا تحرك التحالف الغير المقدس بين رجال الدين والسياسة وقد تجرأ العديد من الرواة القصاصين على اختلاق أحاديث منسوبة إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم كما نسبوا قولها على لسان أئمة أجلاء هم أبرياء مما نسبته المخيلة الشعبية إليهم. وتم إعادة بناء عشرات الأحاديث النبوية للنبي ﷺ لتشمل الشام(١٣٥)، مثل الحديث الذي يُروى عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ: "طوبى للشام، إن ملائكة الرحمن باسطة أجنحتها عليها"(١٣٦).

لقد حرص الأمويون على أن يولوا القدس أميز القادة الأمويين، وأن يكون لها والٍ وقاضٍ خاصان بها(١٣٧)، ولكن أميز ما قدمه الأمويون، هو تشييدهم للجامع الأقصى، ومسجد الصخرة، والحرم، بطريقة لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي، فقد بدأ عبد الملك بن مروان

(٦٥ - ٨٦هـ)، لسعة علمه وفقهه ومعرفته لمكانة القدس، في بناء أسوارها، وبواباتها، ودار الإمارة بجوار الحرم. وتوج أعماله التبجيلية تلك، ببناء مسجد قبة الصخرة، وأشرف بنفسه على بنائه، وخصص لبنائها "خراج مصر على مدى سبع سنين[١٣٨]. وكان لعظمة البناء المشيد، ومشهديته الباهرة، أن اعترف "العباسيون بمأثرته"[١٣٩]. وبالفعل، امتازت قبة الصخرة بتصميمها الفريد في تاريخ العمارة الإسلامية، امتزج في روعتها الهندسية الذوق العربي بالأسلوب البيزنطي، حيث اشترك في عمارتها بناة من العرب والبيزنطيين، تحت إشراف رجاء بن حيوية أحد العلماء المسلمين، جليس عمر بن عبد العزيز، ويزيد بن سلام المقدسي، فهي قد شيدت فوق الصخرة الشريفة، على ساحات الحرم الشريف، بتشكيل ثماني، هو أقرب الأشكال إلى النمط الدائري، المعبر عن اللانهائية.. واستخدموا الحرف العربي، لغة القرآن، في زخرفة الفسيفساء، فتبعث الصفاء الروحي.[١٤٠]

واعتاد العرب المسلمون منذئذ، استعمال الحرف العربي، في التزيين، وفي إبراز جمالياته، فغطت الكتابة على الجدران الداخلية والخارجية للمثمن، التي يبلغ طولها ٢٤٠ مترًا[١٤١]، وكُرّست النقوش التي تعلو الأقواس والأروقة الداخلية للقبة، المشيدة فوق الصخرة للآيات القرآنية التي ترد على الفكرة القائلة بأن الله اتخذ ولدًا، وتحذر ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً(١٧١) لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾/النساء[١٤٢] واستحوذ البناء المهيب على أفئدة المسلمين، ووجد فيه المتعبدون رمزًا للطريق الواجب سلوكه للارتقاء الروحي، وأرشدتهم رموز القبة إلى المراحل التي من الواجب سلوكها للوصول إلى الحقيقة الجوهرية للإسلام، فمدخل المسجد ذو القاعدة المثمنة الأضلاع، بقبته الدائرية، يبدو كأنه يمثل العبور إلى السماء، أما القبّة الشاهقة المكسوة بالذهب، فيشبهها الرائي بجبل من نور علوي، أو شمس ساطعة، تنقل المشاهد بأضوائها المتلألئة إلى أرفع المشاهد سموًا، وبدعوه إلى عالم جديد، يوحي إليه بوحدة الله الأزلية.

لهذا كله جذب مسجد الصخرة، المتعبدين، والأتقياء، والصوفية، الذين تحلقوا حولها، بزواياهم، ومدارسهم، أما الوليد بن عبد الملك (ت. ٥٩٦ - ٧١٥م)، فقد استأنف نشاط والده في تكريس إسلامية القدس، فأنجز بناءه (المسجد الأقصى) على الهضبة القدسية نفسها، التي أُقيم عليها مسجد الصخرة، وإلى الجنوب من هذا الأخير، على الطريق الجنوبي من الحرم، وهذا الحرم بناه أيضًا الوليد ليحضن داخله المسجد وقبة الصخرة[١٤٣]. ولقد أطلق المسلمون اسم "المسجد الأقصى" على الحرم وما بداخله من المسجد الأقصى، ومسجد الصخرة. ويعتقد أن (مسجد الأقصى) احتفظ قسمه الأوسط بترتيبه الأصلي، رغم عاديات الزمن، وما أصابه من أضرار زمن الصليبيين، والمسجد مؤلف من جناح مركزي عريض تحده أقواس ترتكز على أعمدة، وعلى جانبيه جناحان، وفي صدر المسجد جناح مصالب ضخم تقف عليه قبة في وسطه، وأضيف إليه اثنا عشر جناحًا على طرفي الأجنحة المركزية الثلاثة[١٤٤] وترتكز قبة المسجد على أعمدة عند مفترق الأروقة المتفرعة، وهناك تشابه كبير بين الأعمال التزينية المنفذة في المسجد الأقصى وتلك المنفذة في قبة الصخرة.[١٤٥]

وقد أقيم الحرم الشريف بطريقة، تجعله يحيط كسياج بالمسجد وقبة الصخرة وغيرها من المنشآت، ويشرف الحرم على سهل اللطرون من جهة الشرق، ويبلغ طوله ٢٨٠ مترًا في الجنوب، و٣١٠ مترًا في الشمال و٤٦٢ مترًا في الشرق و٤٩١ مترًا في الغرب، ويقوم على رواق يرتكز على أعمدة مربعة الشكل. يمكن الدخول إليها من أبواب كثيرة، كان عددها عند تأسيسه خمسين، بقي منها زمن الحنبلي، آخر العهد المملوكي، خمسة عشر بابًا[١٤٦]، وتبلغ مساحة المسجد الأقصى، أو المكان المحاط بالحرم مائة وواحد وأربعون ألف متر مربع.[١٤٧] وبجوار الحرم شيدت، في عهد الوليد، الكثير من الأبنية العامة، تبركًا بالجوار، كان أكثرها فخامة قصر الإمارة، المكون من طابقين، وشيدت سلسلة من المباني بمحاذاة الجدار الغربي للحرم، مهيئة لنزول الحجاج، مع بناء حمامات عامة، وهوما دفع أرمسترونغ، إلى التساؤل إن كان الوليد قد اعتزم جعل بيت المقدس عاصمة للدولة الإسلامية. ولما ولي سليمان بن عبد الملك (ت. ٩٩هـ. ٧١٧م) الخلافة، تمت مبايعته في القدس، ودأب سليمان على التردد إليها، وكان يطيل الجلوس في صحن مسجد بيت المقدس، مما يلي الصخرة، يستقبل الوافدين إليه هناك.[١٤٨]

لم يقتصر إجلال القدس على الأمويين وحسب، بل شمل هذا الإجلال عامة المسلمين بما فهم المتشيعين لأبناء علي بن أبي طالب، فقد شاع في الخيال الشعبي أن الدماء نزفت تحت أحجار بيت المقدس، يوم قتل الأمويون الحسين بن علي (ت. ٦١هـ)، فيروي البيهقي عن ابن شهاب أنه في صبيحة قتل الحسين لم يُرفع حجر في بيت المقدس إلاّ وجد تحته دم. والأمر نفسه حدث يوم قتل والده علي بن أبي طالب[١٤٩]، ثم بعد أن تولى الخلافة العباسيون، ونقلوا مركزها إلى بغداد بدلاً من الشام، بقوا على تعلقهم بالقدس، بل حاولوا استثمار قدسيتها ليضفوا على سلطتهم الشرعية، فأشاعوا حديثًا نبويًا يقول "يخرج من خراسان رايات سود لا يردها شيء حتى تُنصب بإيليا"[١٥٠]، ولقد حرص العباسيون أن يولّوا على فلسطين أمراء من البيت العباسي، أو بعض الشخصيات المقربة منهم، وألحقوا غالبًا فلسطين بمصر أو دمشق[١٥١]، وحرص الخليفة المنصور على زيارة القدس مرتين، في سنة (١٤١هـ/ ٧٥٧م)، وفي عام (١٥٤هـ/ ٧٧١م)، وأعاد بناء الحرم الشريف بعد أن هدم الجانب الغربي والشرقي زلزال سنة (١٦١هـ/ ٧٧٦م)، كما زار الخليفة المهدي بن المنصور عام ٧٨٠م، وأمر بتعمير ما ضربه الزلزال سنة (١٥٨هـ /٧٧٤م)، فبنى المسجد بعناية فائقة، بأموال طائلة، وتكوّن من رواق أوسط كبير يقوم على

أعمدة رخام. وتكتنفه من كل جهة أورقة موازية له[١٥٢]، وقد عبّرت السياسة الإسلامية المتسامحة مع الأديان الأخرى، لأهل الكتاب، عن نفسها، خير تعبير في العهد العباسي، حينما كرست الرؤية الإسلامية العميقة القدس مدينة مفتوحة للجميع لممارسة طقوسهم الدينية، والإقامة بها والحج إليها، فخصّ هارون الرشيد (ت ٨٠٩م) نصارى القدس بالتسامح، والرعاية، حتى إنه سمح لشارلمان بترميم كنائسها، وتبادل الهدايا والبعثات معه، ومنح شارلمان عهدًا بحماية الحجاج المسيحيين للقدس، وأرسل له مفاتيح كنيسة القيامة[١٥٣] ولقد واصل المأمون الخليفة المستنير سيرة والده هارون، وتوج اهتمامه بها بزيارتها مرتين في أواخر سنة (٢١٦هـ/ ٨٣١م) وأوائل (٢١٧هـ/ ٨٣٢م)، قادمًا من دمشق في طريقه إلى مصر[١٥٤]. واشترك قادته في إعادة بناء المسجد الأقصى، بعد تعرضه للزلزال، وأشرف على إعادة البناء، أخوه أبو إسحاق، وقام واليه عبد الله بن طاهر ببناء أعمدة الرخام.[١٥٥]

وعبّر المسلمون على أن الإسلام دين جامع، يقبل الديانات التوحيدية، وذلك باحتضانهم كل ما يرمز إلى الديانتين اليهودية والمسيحية، وبجمعهم كل ما عفى عليه الزمن من آثار هاتين الديانتين، فيذكر الحسيني "أن معظم الآثار الموسوية في بيت المقدس درس، وأضحى بحق كباقي الوشم في ظاهر اليد، إلاّ أن الإسلام حافظ على ما تبقى بعد أن عدها من آثار أنبياء الله المرسلين"، وبالتالي من آثار الإسلام نفسه. كما تم الربط بين بعض بوابات الحرم وذكريات عن أنبياء اليهود، وجعلوا مواقع عدة تذكر بالمسيح وأمه، فاعتاد المسلمون الزائرون للقدس الصلاة عند موضع "معجزة زكريا" في الركن الشمالي الشرقي من الدكة، ويوجد في أقبيتها محراب مريم ومهد المسيح، ثم يشرفون على وادي جهنم وجبل الزيتون، وهو مكان يوم الحساب. وشيّد العباسيون في القرن التاسع بعض الأضرحة والمساجد الصغيرة في الحرم، بما فيها التي أقيمت على الأماكن التي صلى فيها النبي مع جبريل، وأم فيها الأنبياء جميعًا، وشيّدوا عليه قبة المعراج[١٥٦].

## ١٧ـ القدس والكرامات!!

لقد جذبت تلك المنظومة الشعبية المقدسة خيال الصوفية، وبالأخص رحلة الإسراء والمعراج، التي ربطت بين عقائد التوحيد من ديانة إبراهيم الخليل حتى محمد ﷺ وأشارت بإحدى دلالاتها الرمزية على أن محمدًا خاتم الأنبياء ووريثهم، وذلك حين أمَّ الأنبياء جميعًا بجوار الصخرة على أرض الحرم، كما ربطت تلك الرحلة ما بين مكة، والمدينة، وبيت المقدس في رباط مقدس يمتد في نهايته السحيقة إلى سدرة المنتهى، فضلاً عن أنها أضفت معانيَ قدسية هائلة لأرض (المسجد الأقصى)، إذ انفتح من عليه درب الاتصال إلى السماء، فأذهل هذا المعراج/ المعجزة خيال المتصوفة لاحقًا، فباتوا يتقاطرون إلى القدس للتبارك، ولمحاولة استعادة، ولومن الدرجة الثانية، للحظة العروج تلك، جمع الوجدان الشعبي، فيما تضمّنه الإسراء والمعراج[١٥٧]، بين الرمز القديم للمكان، أو الحيز المقدس، وبين التوجه الأحدث نحو الشخصية المقدسة الصالحة، حيث أصبح بإمكان البشر والأماكن إيجاد الصلة بين ما هو سماوي وما هو دنيوي[١٥٨]، وصارت لقصة الإسراء والمعراج إيحاءاتها الأكثر تجسدًا بعد أن بنيت قبلة الصخرة في العهد الأموي، وارتفعت شاهقة في التعالي، تظلل الصخرة التي عرج من فوقها النبي ﷺ، فانجذب المتصوفة المسلمون إلى جوارها، وتحلقوا حولها. وأثر ذلك فيما بعد على تصورّهم الشعبي للبراق، في حادثة الإسراء، فقد صاغ العامة له في أذهانهم ورسومهم الشعبية شكلاً مشابهًا للصَّنتُورات في الميتولوجيا القديمة، تلك الكائنات الخيالية التي نصفها العلوي بشر والسفلي حيوان، وهو حصان على الأغلب.

كانت فكرة أن القرآن "كلام الله" قد أذهلت الصوفيين، فخاضوا تجربة استرجاع تلك اللحظة التي بلّغ فيها جبريل هذا الكلام للنبي ﷺ، وقد عبَّر الإمام جعفر الصادق عن هذه التجربة، حيث يُروى عنه أنه خرَّ مغشيًا عليه وهو في الصلاة، فسُئل عن ذلك، فقال: "ما زلت أردّد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها"، ويعلق الإمام الغزالي على تجربة الصادق "فالصوفي لما لاح له نور خاصيته التوحيد، وألقى عند سمعه عند سماع الوعد والوعيد، وقلبه بالتخلص عما سوى الله تعالى، صار بين يدي الله حاضرًا شهيدًا، يرى بلسانه لسان غيره في التلاوة".[١٥٩]

## ١٨ـ آثار بيت المقدس بين التاريخ والأسطورة

وقد يحسن بنا الوقوف مع الكم الهائل من الأساطير التي ساقها الموروث الشعبي في كتابات المؤرخين والرحالة عن القدس. فنلاحظ أنها لم تتكون دفعة واحدة؛ إنما استمر كل جيل يضيف إليها من خياله ما يوائم تصورات عهده، وما يزيد من تأثيرها في أذهان محبيها، لذلك فإن الروايات والأفكار التي راجت وتكونت عن مدينة (القدس أو بيت المقدس)، قد تباينت فيما بين الكتابات التاريخية، ووفقا للزمان والأحداث أحيانًا، في تناول للأساطير جملة واحدة دون تفاصيل محددة متتابعة، فكأنهم بدأوا بالنهاية فاختلط الأول بالأخر دون اعتبار للمراحل التطورية، التي يمكن أن تكون المدينة المقدسة قد مرت بها ودون حساب للعوامل والظروف الموضوعية التي كان محتملاً وجودها وراء كل خطوة انتقالية.

كما لم تخل سيرة مدينة القدس وأخبارها من فكرة الشخصيات الحارسة والطلسمات التي كانت تلازم بناء المدينة المقدسة وعمارتها سواء قبل الطوفان أو بعده، فنجد الروحانيات والجن والشياطين وحكاياتهم المستمدة من الأساطير لها دور في الروايات الخاصة ببناء المدينة وأسوارها وعيونها ومساجدها وأبوابها القديمة تخلق نوعًا من الغموض على المستوى الزمني والمكاني للمدينة تحاول فيه مثل تلك الأخبار خلق صيغة زمنية ومكانية قد يكون لأحداث الرواية فيها نوع من المعقولية بالمعنى العادي. مثال ذلك ما رواه العديد من الرحالة والمؤرخين عن عجائب المدينة المقدسة بقولهم: "ومن العجائب التي ببيت المقدس السلسلة التي جعلها سليمان بن داود عليهما السلام معلقه من السماء إلى الأرض شرقي الصخرة مكان قبة السلسلة الموجودة الآن وفيها يقول الشاعر

لقد مضى الوحي ومات العلا ** وارتفع الجود مع السلسلة

وكانت هذه السلسلة لا يأتيها رجلان إلا نالها المحق منهما ومَنْ كان مبطلا ارتفعت عنه فلم ينلها وملخص حكايتها مع اختلاف فيه أن رجلاً يهوديًا كان قد استودعه رجل مائة دينار فلما طلب الرجل وديعته جحد ذلك اليهودي فترافعا إلى ذلك المقام عند السلسلة فأخذ اليهودي بمكره ودهائه فسبك تلك الدنانير وحفر جوف عصاه وجعلها فيها فلما أتى ذلك المقام دفع العصا إلى صاحب الدنانير وقبض على السلسلة ثم حلف بالله لقد أعطاه دنانيره ثم دفع إليه صاحب الدنانير العصا وأقبل حتى أخذ السلسلة فحلف إنه لم يأخذها منه ومس كلاهما السلسلة فعجب الناس من ذلك فارتفعت السلسلة من ذلك اليوم لخبث الطويات وحكي غير ذلك وجعل سليمان عليه السلام تحت الأرض بركة وجعل فيها ماء وجعل عل وجه ذلك الماء بساطًا ومجلس رجل جليل أو قاض جليل فمن كان على الباطل إذا وقع في ذلك الماء غرق ومن كان على الحق لم يغرق.

ومن العجائب التي كانت أيضًا في بيت المقدس في الزمان الأول ما حكاه صاحب مثير الغرام أن الضحاك بن قيس صنع به العجائب الأولى إنه صنع به في ذلك الزمان نارًا عظيمة اللهب فمن عصى الله في تلك الليلة أحرقته تلك النار حين ينظر إليها والثانية من رمى بيت المقدس بنشابة رجعت النشابة إليه والثالثة وضع كلبًا من خشب عل باب بيت المقدس فمن كان عنده شيء من السحر إذا مر بذلك الكلب نبح عليه فإذا نبح عليه نسى ما عنده من السحر والرابعة وضع بابًا فمن دخل منه إذا كان ظالمًا من اليهود ضغطه ذلك الباب حتى يعترف بظلمه والخامسة وضع عصا في محراب بيت المقدس فلم يقدر أحد يمس تلك العصا إلا من كان من ولد الأنبياء ومن كان سوى ذلك أحرقت يده والسادس كانوا يحبسون أولاد الملوك عندهم في محراب بيت المقدس فمن كان من أهل المملكة إذا أصبح أصابوا يده مطلية بالدهن وكان ولد هارون يجيئون إلى الصخرة ويسمونها الهيكل بالعبرانية وكانت تنزل عليهم عين زيت من السماء فتدور في القناديل فتملأها من غير أن تمس وكانت تنزل نار من السماء فتدور عل مثال سبع على جبل طور زيتا ثم تمتد حتى تدخل من باب الرحم ثم تصير عل الصخرة فيول ولد هارون تبارك الرحمن لا إله إلا هو فغفلوا ذات ليلة عن الوقت الذي كانت تنزل النار فيه فنزلت وليس هم حضورًا ثم ارتفعت النار فجاؤا فقال الكبير للصغير يا أخي قد كتبت الخطيئة أي شيء ينجينا من بني إسرائيل أن تتركنا هذا البيت الليلة بلا نور ولا سراج ؟ فقال الصغير للكبير تعالى حتى نأخذ من نار الدنيا فنسرج القناديل لئلا يبقى هذا البيت في هذه الليلة نور ولا سراج فأخذ من نار الدنيا واسراجًا فنزلت عليهما النار في ذلك الوقت فأحرقت نار السماء نار الدنيا وأحرقت ولدي هارون فناج نبي ذلك الزمان فقال يا رب أحرقت ولدي هارون وقد علمت مكانهما فأوح الله تعال إليه هكذا افعل بأوليائي إذا عصوني فكيف افعل بأعدائي"(١٦٠) ويعلق الرحالة ناصر خسرو على عجائب قبة السلسلة بقوله :"وبعد قبة الصخرة قبة تسمى "قبة السلسلة" وهي السلسلة التي علقها داود عليه السلام والتي لا تصل إليها إلا يد صاحب الحق، أما يد الظالم والغاصب فلا تبلغها، وهذا المعنى مشهور عند العلماء."(١٦١)

ما يهمنا في تلك الروايات هو انشغال الوجدان الشعبي بقصص الأنبياء التي لم تشبع حاجات هذا الوجدان الروحية، فراح يضيف من تصوراته وموروثاته إلي تلك القصص التي حفظتها لنا كتابات الرحالة والمؤرخين، خاصة في سياق حديثهم عن كل ما يتعلق بالنبي سليمان عليه السلام إذ سيظل اللقاء الأسطوري بينه وبين ملكة سبأ واحدًا من أكثر اللقاءات إثارة للخيال وحتى لكاتب التاريخ فإن هذا الخيال يشكل لا محالة عنصرًا أساسيًا من عناصر اللقاء، يصعب إن لم يكن مستحيلاً إقصاءه أو تبريره على حد سواء. وما دام هذا اللقاء قد جرى في ظروف أسطورية مفرغة من أية ممانعات واقعية يمكن أن تكبح خيال المتلقي، أو أن تفرض عليه شروط قراءة خاصة، فقد ظلت القصة محتفظة بسحر لا يقاوم، ومفتوحة باستمرار لضروب شتى من التأويل وألقت بظلالها على كثير من الحوادث التاريخية الأخرى التي ارتبطت في الذهنية الشعبية بالنبي سليمان وما يرتبط به من آثار ومدن شارك في بنائها وبخاصة قصة بناء مدينة بيت المقدس وما بها من عجائب وآثار ومحاريب. وفي كل تلك الآثار السليمانية تكفل الإخباريون الإسلاميون وغيرهم بوضع تفاصيل مدهشة عن تلك الآثار ذات الطابع الغرائبي المفعمة بالسحر . وطور الإخباريون اليهود في عصر الإسلام وردهها من بعدهم الإخباريون من المسلمين سلسلة من القصص والمرويات عن تلك المدن أو الآثار المرتبطة بالنبي سليمان بما أضفى عليها في النهاية، هذا القدر من الخيالية.

كما أن حقل الأساطير العربية الذي ظل باستمرار حقلاً مفتوحًا أمام تقبل المروّيات والأحاديث والقصص من دون السؤال عن مصدرها؛ أتاح حتى لرجال دين ثانويين وإخباريين هامشيين أن يكونوا في عداد بُناة أرضية ميثولوجية عربية ذات طابع ديني، مُتقبلة، ومُروَّج لها على نطاق واسع .في كتابات المؤرخين والرحالة ولعلنا نتلمس أثرًا لهذا في سياق حديث العديد من الرحالة عن عصا الأنبياء والتي قال أشار إليها الموروث الشعبي في سياق حديثه عن عجائب بيت المقدس بقوله: "وضع عصا في محراب بيت المقدس فلم يقدر أحد يمس تلك العصا إلا من كان من ولد الأنبياء."(١٦٢)

ربما تذكرنا كلمة (عصا) هنا بالمعجزات الموسوية العديدة التي ينسبها رواة التراث لموسي ﷺ والتي نجد إشارات لها في القرآن الكريم أو مدونات التوراة،، وهي من عادات التراث الشعبي. كعصا موسى التي أبطلت سحر سحرة الفراعنة مجتمعين وقضيت عليه تمامًا وجاء في المثل الشعبي "اضرب عصاتك واجري وراها "والعصا التي تسير لا ريب عصا سحرية وهي فكرة شائعة في الآداب الشعبية بل إن للعصا أحيانًا منفعة سحرية ومن بين اللغات البدائية التي جمعت بين صفات الكتابة وصفات الزخارف المتكررة عصا المراسلة التي كانت منتشرة في جهات كثيرة من العالم، وظلت قائمة إلى عهد قريب في السويد والنرويج، وكانت الرسائل المراد تسجيلها على العصا تكتب على شكل حروف وجمل على شكل خطوط متقاطعة أو متعرجة تحفر على ساق

العصا نفسها كأنها نقشات زخرفية، وفي غالبية الأمر لم يكن لحامل الرسالة من جهة أخرى أي دراية بمضمونها غير أن عصا الرسائل أو المراسلات اتخذت أيضًا في بعض الأحيان صبغة سحرية.(١٦٣)

وهي تذكرنا بعصا الساحر التي من شأنها أن تحقق المعجزات كعصا موسى. التي أفترش الحديث عنها مصنفات السحر الشعبي كقول صاحب شمس المعارف الكبرى تحت فصل بعنوان (فصل أذكر فيه الأسماء التي كانت على عصا موسى عليه السلام) وبها كان يفعل الغرائب إذا كتبها في شرف الشمس أو شرف المشترى بماء المرسين وماء أبحيق النهري وماء كزبرة البئر وماء الحلاف وماء الورد البصير والزعفران الشعر في رق غزال ويبخر وقت الكتابة برائحة أريجة وتجوف العصاة وتجعل الأسماء فيها وتختم عليها بشمع فرح بنت بكر فإن كنت في مكان مخيف وظهر عليك اللصوص وقطاع الطرق أو ظهر عليك شيء من الوحوش الضارية المؤذية فاضرب بالعصا الأرض (٣) مرات وقل اللهم إني أسألك ببركة هذه الأسماء العظيمة التي كانت على عصا موسى بن عمران عليه السلام وضرب بها البحر فانفلق وكان كل فرد كالطود العظيم أن تحبس عنَّا ما هو كذا أو تذكر ما تريد من توقيف رجال وتوقيف سباع وتقول في أثناء كلامك وقفوهم إنهم مسئولون فإنهم يقفون بإذن الله تعالي".(١٦٤)

كما نجد كيف أختلق "الوجدان الشعبي" العديد من التفاصيل فيما يتعلق بكرامات ومعجزات عصا موسي ﷺ التي ورد ذكرها في القرآن الكريم حيث أورد لنا أخبارًا ترسم ملامح ومعجزات وكرامات لا حصر لها تختلف قليلا فيما بين المؤرخين والرحالة والتي جاءت في سياق الموروث الشعبي الذي جمعه لنا هؤلاء المؤرخين. وتكشف لنا عن جوانب أُخري للقراءة الشعبية لسِّيَر الأنبياء حيث يتفاعل فيها الواقع بالحلم والأسطورة، وتجسد لنا رد الفعل التخيلي للجماعة الشعبية لطبيعة معجزات الأنبياء وأخبارهم. وهو ما نلاحظه في محاولة العديد من الرحالة والمرخين في تلمس أخبار تلك العصا التي شغلت حيزًا لابأس به في الميثولوجيا الإسلامية فيقول الرحالة المدجن عبد الله بن الصباح (في القرن الثامن الهجري) في سياق وصفه للحرم المقدسي: "ومحراب مريم بنت عمران مع نخلتها، ومحراب قبة موسى قيل فيه عصاه والتوراة مدفونة والألواح التي جاء بها موسى من عند الله نزلت عليه بجبل الطور".(١٦٥)

أما فيما يتعلق برواية الموروث الشعبي عن السلسلة التي ببيت المقدس فهي تؤكد أن الموروث الشعبي في ذلك الزمان كان على معرفة ويقين من أنه ليس هناك اختلاف بين اثنين أن المال والتجارة عنوان للشخصية اليهودية بل للوجود اليهودي، في كل مكان من العالم، حتى أصبحت مفردات التجارة، والصيرفة، والربا، لصيقة بالفرد اليهودي وبسلوكه الملتوي . ومن أجل المال والتجارة يمارس الدهاء والمكر والاحتيال، تحت أسماء الشطارة والذكاء وحسن التصرف واستغلال الفرص. ولعل رواية السلسلة تفصح عن دلالات ارتباط اليهودي بالذهب(١٦٦) واستعداد اليهودي أن يفعل أي شيء في سبيل الحصول على الذهب بطرق مشروعة أو غير مشروعة.(١٦٧)

كما نجد في الرواية أنها رسالة من الموروث الشعبي في المنطقة بأن المال من دنانير الذهب الأصفر لا وطن له، وهو رفيق دائم لمن يحمله .واليهودي حريص على حمله معه ولوفي عصاه، فهو يشتري ويبيع ويقرض بربا فاحش، ويقدم المساعدات للحكام والولاة والقادة لتمويل حروبهم وبالتالي أصبح المال الذهبي أساس التجارة وعصب الاقتصاد في العصور القديمة والوسطى، وبالتالي ألغى (المال) حدود المكان والزمان، كما لا تخل الرواية على أن اليهود وأهل الذمة في القدس وجدوا الوسائل العادلة التي تحمي حقوقهم في حال اختصامهم مع الآخر وهوما وجده اليهودي من وسيلة عادلة حين اختصمه صاحب الدنانير أوفي سياق الحديث عن باب اليهود الذي يمنع الظلم .وربما كانت رسالة تحذير من الموروث الشعبي للاحتراز في التعامل مع اليهود بشكل أو بآخر!!!.

## ١٩- أسطورية أنوار بيت المقدس!!

كما نجد في الرواية إلى أي مدي كان للزيت أهمية في بيت المقدس فضلاً عن أن تقديس الزيت مازال معتقدًا لدى بعض الطوائف إلى اليوم. وقطرات الزيت كمصدرين للنور .وقد حرص الخيال الشعبي على تأمين احتياجات بيت المقدس من الزيت فأخرج من خيالاته العديد من المرويات التي نسبها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وكبار الصحابة التي تحتاج إلى التيقن من صحتها فيقول صاحب مثير الغرام تحت بابا(فضل إسراج بيت المقدس وعمارته وأن الإسراج للعاجز عن التحمل إليه يقوم مقام الزيارته): "عن أنس رفعه: من أسرج في بيت المقدس سراجًا لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام ذلك السراج فيه "ويشير في موضع آخر نقلاً عن سلسلة رواة عن الرسول ﷺ قال "مَنْ لم يأت ببيت المقدس فيصلي فيه فليبعث بزيتٍ يسرج فيه".(١٦٨) لاسيما أن الإخباريين قد تكفلوا بوضع عناصر أسطورية حول قيمة زيت بيت المقدس وقدرته على الشفاء من الأمراض نلحظ ذلك في القرن الثامن الهجري في سياق حديث الرحالة المدجن عن الحرم القدسي الشريف بقوله: "وفيه اثنان وسبعون شجرة من اشجار الزيتون يعصرونها وزيتها يشفي بها المرضى" ثم يعضد من مصداقية حديثه عن بركة زيت الحرم القدسي بقوله: "وكفى أن به سبعة عشر محرابًا صلى فيها الأنبياء كلهم".(١٦٩)

وبدت القدس في زمن نشأتها مدينة متلألئة كمدن حكايات ألف ليلة وليلة إذ نجدها مدينة تؤدي فيها الجواهر والمعادن النفيسة ذات الخواص السحرية دورًا لا بأس به في إضاءة المدينة المقدسة فيقول الدينوري في كتابه الأخبار الطوال :"وكان داود عليه السلام ابتدأ بناء مسجد بيت المقدس، فتوفي قبل استتمامه، فاستتمه سليمان، وأتم بناء مدينة إيليا، وقد كان أبوه ابتدأها قبله، فبنى مسجدها بناء لم ير الناس مثله، وكان يضيء في ظلمة الليل الحندس إضاءة السراج الزاهر، لكثرة ما كان جعل فيه من الجواهر والذهب، وجعل اليوم الذي فرغ فيه منه عيدًا في كل سنة، فلم يكن في الأرض عيد أبهى ولا أعظم خطرًا منه، ولا أحسن منظرًا؛ فلم يزل المسجد على ما بناه سليمان حتى غزا بخت نصر بيت المقدس، فأخربها، ونقض المسجد،

وأخذ ما كان فيه من الذهب والفضة والجوهر، فنقله إلى العراق".[١٧٠]

ولا يمكن أن نخطئ الروابط بين هذا الحطام الرمزي في المعتقدات الشعبية وبين الحاجة إلى النور كضرورة لاستمرار الحياة، واتخاذ ما يرمز إليه وسيلة لبلوغ الأرب، دعت الإنسان إلى إشعال الشموع في مزارات القديسين والأولياء وفي أعياد الميلاد، وإلى وضع قناني الزيت في الأضرحة . والزيت هو مادة النور، وذكر في القرآن لمقاربة التشبيه بالنور الإلهي" يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ"/النور.

على جانب آخر؛ نجد أن القدس أضفت على تاريخها خصوصية شديدة عند ارتباط نشأتها بكائنات غيبية وظروف غامضة، فالجن يبني ويعمر، والسحر والطلسم يحمي ويقهر وبنيان الأسوار والأبواب يبهر والراجح أن حكايات السحر والطلسمات والكائنات الغيبية هذه شأنها شأن أخبار الخوارق والمعجزات تعكس قدرًا كبيرًا من الانبهار والإعجاب المزوجين بالنقص الحاد في المعلومات التاريخية، ولا غرابة في أن تحظى مدينة القدس بهذا القدر الكبير من اهتمام الموروث الشعبي فقد كانت محط رحل الأنبياء الذين شكلوا البوتقة النورانية التي تلتقي عندها كافة أشكال الموروث الشعبي. من هنا أضفى الموروث الشعبي على مدينة بيت المقدس أبعادًا أسطورية حين تخطي حدود العالم المحسوس ليصل إلى طلاسمها وتماثيلها العجائبية التي تتداخل مع العالم غير المرئي والتي يحتمل اقتباس بنيتها من تراث أقدم وتدل على ما أحاط بمدينة القدس من أخبار وأساطير وأوصاف ينعكس بعضها على ما ورد في مدن ألف ليلة البحرية الواقعة في المحيط وغيره.. من أمثلة ذلك ما تناقله الرحالة والمؤرخون حول ما يسمى (بطلسم الحيات) بالقدس فيقول الموروث الشعبي الذي نقله لنا العديد من الرحالة والمؤرخين: "قال الحافظ بن عساكر قرأت في كتاب قديم فيه وفي بيت المقدس حيات عظيمة قاتلة إلا أن الله تعال قد تفضل عل عباده بمسجد عل ظهر الطريق أخذه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من كنيسة هناك تعرف بقمامة وفيه اسطوانتان كبيرتان من حجارة عل رأسهما صور حيات يقال إنها طلسم لها فمت لسعت إنسانًا حية في بيت المقدس لم تضره شيئًا وأن خرج عن بيت المقدس شبرًا من الأرض مات في الحال ودواؤه من ذلك أن يقيم في بيت المقدس ثلاثمائة وستين يومًا فإن خرج منه وقد بقي من العدة يوم واحد هلك وذكر الهروي أيضًا نحو هذا في كتاب الزيارات له قال صاحب مثير الغرام رحمه الله وقد اخبرني الفقيه شمس الدين محمد بن علي بن عقبة وهو عدل فاضل ثقة أن ذلك اتفق لشخص سماه هو وأنسيت اسمه كان يلعب بالحيات فلدغته حية فخرج من المقدس فمات وهذا يؤيد ما ذكراه قلت وهذا المسجد معروف وهو بحارة النصارى بالقدس الشريف بجوار كنيسة القمامة من جهة الغرب عن يمينه السالك من درج القمامة الخانقاه الصلاحية والذي يظهر أن طلسم الحيات بطل منه والله أعلم ولما انتهت عمارة مسجد بيت المقدس شرع سليمان في بناء دار مملكته بالقدس الشريف واجتهد في عمارتها وتشييدها وفرغ منها في مدة ثلاث عشرة سنة وانتهت عمارتها في السنة الرابعة والعشرين من ملكه".[١٧١] وفي موضع آخر يقول صاحب الأنس الجليل: "أن الضحاك بن قيس .. وضع كلبًا من خشب عل باب بيت المقدس فمن كان عنده شيء من السحر إذا مر بذلك الكلب نبح عليه فإذا نبح عليه نسى ما عنده من السحر".[١٧٢]

وتعكس الروايات السابقة إلى أي مدى انشغلت الذهنية الشعبية في القدس بفكرة الأرصاد والطلاسم والإحراز التي تقي من الأرواح الشريرة وغيرها، يعرف المعجم الوسيط الطلسم بأنه خطوط وأعداد يزعم كاتبها انه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية لطبائع السفلية لجلب أو دفع أذى وهو لفظ يوناني لنعت كل ما هو غامض ومبهم كالألغاز والأحاجي وحسب ابن خلدون فإنه إذا كان السحر هو اتحاد روح بروح، ولا يحتاج الساحر فيه إلى معين فإن الطلسمات يحتاج فيها الساحر إلى معين فيستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر ولذلك فإن الطلسمات اتحاد روح بجسم أي ربط للطبائع السماوية (التي هي روحانيات الكواكب بالطبائع السفلية.ويعني ذلك أن الطلاسم (أو الطلسمات) ليست شيئًا آخر سوى الجداول (بالتعبير المغربي الدارج الذي ينطق الكلمة بجيم ساكنة مع تشديدها) أن صناعة الجداول تخصص لا يتقنه سوى نخبة الفقهاء السحرة الذين اكتسبوا معرفة دقيقة بأكثر «علوم السحر» تعقيدا ولأجل ذلك يطلبون مقابل عملهم تعويضات من الزبائن تكون قيمتها المالية كبيرة.واهم العناصر التي صنع منها الجداول هي: حروف غير مفهومة مثل السبع خواتم، (معروفة بخاتم سليمان) حروف أبجدية، أرقام، أسماء هجرية، أسماء عناصر، أسماء الشياطين وملوك الجن والملائكة، أسماء الله الحسنى، سور من القرآن، أشكال هندسية مختلفة.

وتسمى الجداول كذلك في لغة السحرة «خواتم» أو حسب شكلها الهندسي مربع مخمس وهي من التنوع والغرابة بشكل يرعب العامة أو على الأقل احترامها للعمل السحري ومن مطالعتنا لبعض كتب السحر التي تحفل بالكثير من النماذج نستخلص ان الجدول الواحد يصلح لقضاء أكثر من غرض واحد وطريقة الاستعمال وحدها تحدد النتيجة التي حصل عليها المستفيد من العملية ونظرا لأن تلك الرسوم التخطيطية الغامضة تبدو متضمنة لخاصية سحرية (كل ما هو غامض هو سحري) فإن مؤلفي مصنفات السحر الشعبي الأساسية بالغوا في حشو بعض الجداول بكل ما هو غريب وغامض من الرموز بيد أن أكثر إشكال الجداول خطورة (من وجهة نظر المعتقدات السحرية) وإثارة لرعب العامة هي تلك المسماة «الجدولية»، والجدولية هي رقعة ورق وضعت عليها كتابات سحرية يتم إعدادها غالبا بدافع الغيرة وبغاية الانتقام الأسود من غريم أو عدو وهذه العملية السحرية تستدعي القوى الخفية على رجل أو امرأة من قبل فقيه ساحر يتعاهد من جني لإشراكه في العملية بحيث يصبح الجني حارسا للجدول السحري وضامنا لاستمرار مفعوله طالما بقي المستهدف بالعمل السحري حيا، ويمكن تلخيص العملية فيما يلي:

"بعد أن يعد الساحر الجدولية» يقيم عهدًا مكتوبًا مع جني بأن يحرسها ثم يقوم بدفن كل من الجدولية والعهد المكتوب في الروضة المنسية بإتباع طقس معقد جدا والروضة المنسية في فهم المغاربة هي المقبرة المهجورة التي كفت منذ أمد بعيد عن استقبال موتى جدد وانمحت الكتابات من شواهد قبورها".

إن الأثر السحري الذي يترتب عن هذا العمل المرعب يتحدد في جعل المستهدف منه يصبح غائبا عن محيطه وبتعبير المختصين في صرع الجن فإن ضحية الجدولية تصبح «ملبوسة من طرف الجن» وهي اخطر أنواع الإصابات التي يلحقها الجن بالبشر وربما نجد في الأمر بعض التشابه مع المضمون الغرائبي لحكايات ألف ليلة وليلة التي أثرت بعمق في المتخيل الشعبي العربي وتركت بصمات واضحة المعالم في مأثوراتنا الشعبية وعلى الخصوص منها حكايات الجن الذي يظل مسجونا في قمقم أو حارسًا يحمي كنزا لعدة قرون، وفي زعم السحرة ان الجني الذي يحرس الجدولية يصبح متقمصا (لابسا) للضحية حتى لا تستطيع أية قوة سحرية أخرى إبطال مفعوله وفي محكمة الجن الكبرى في بويا عمر يحدث ان ينهار الحارس للجدولية أثناء حصص «الصريع» فيفيد هيئة المحكمة الغيبية بمصدر الشر الذي يحرسه واسم صاحب الجدول السحري والفقيه الذي صنعه وفي بعض الأحيان حتى المكان الذي دفن فيه الجدول والعهد، ولا يقتصر استعمال الجداول على الأغراض الملحقة للأذى بالغير فقط، بل يستعمل لأغراض نافعة أيضا، ومنها علاج لسعات الحيوانات السامة، والكلاب المصاب بالسعار، ولأجل ذلك ينقع الورق الذي كتبت عليه عبارات سحرية سرية في ماء، ثم يقدم شرابا للمريض، كما تعلق بعض الجداول الأخرى بغاية علاج أمراض خطيرة، كحمى المستنقعات وأمراض القلب، وآلام الأعصاب والعقم، وغيرها.

ولعل الحديث عن طلسم الكلب وطلسم الحيات في بيت المقدس يدل على أنه لم تكن تلك الأفكار المرتبطة بسحرية الصور والزخارف غريبة عن الأفكار التي سادت المنطقة آنذاك إذ نقرأ في أساطيرنا وقصصنا الشعبي عن الثياب والستور المسحورة المطلسمة التي نسجت عليها زخارف ونقوش من شأنها إكساب لابسها بعض المميزات الخارقة إذ نجد فقرة في سيرة فيروز شاه (وهي إحدى القصص الشعبية المسلسلة الذائع انتشارها): "ثم أخذته إلى صندوق من الحديد ففتحته وأخرجت منه ثوبًا مزركشًا بالفضة وقفطانًا منقوشًا بالنقوش الرفيعة وبطلاسم لا يحسن قراءتها إلا كل ساحر، ومصور عليه من الصور أشكال كصور والنسر والغراب والباشق وكبار الطيور، والأسد والفيل والكلب وكبار الحيوانات والزواحف، وصور مردة من الجان وشياطين وغير ذلك، مما يبهج النظر ويخيف القلب، فقال لها: لم هذه الثياب ؟ قالت: إذا لبسها الإنسان يأمن كل سحر، ولا تصيبه عين، فهي منيعة ولابسها يأمن كل غائلة وهذه أعجب ما صنعت".[١٧٣]

وفي الحياة الشعبية نرى رواسب ومتبقيات من هذه المعتقدات لا تزال قائمة وتتردد كثيرًا في مصنفات السحر الشعبي بأساليب وطقوس متنوعة، فتصنع من رسوم الحيوان طلاسم لتحقيق أغراض مثل صيد السمك، أو نفي العقرب، أو الحدأة، إلى غير ذلك، وهم يقصدون ساعة معينة طالعًا بذاته عند عمل هذه الطلاسم، فعلى زعمهم أن ذلك يجعل الأثر قوي وفي الحكايات الشعبية ظهرت النصب المطلسمة التي تعقد عندها الرياح العاتية، ومن ذلك ما جاء في حكاية ذي القرنين، حين عبر بجيشه بحر الظلمات وما ذكر عن النصب الذي أقامه فرعون مصر، فأباد جميع الهود الذين حاولوا العودة بعد طردهم، حيث صعقهم الصنم المحصن بالأسماء المطلسمة.[١٧٤]

أما الثعبان أو الحيَّة التي طالما ظهرت مع طلسمات الموروث الشعبي لحماية القدس وغيرها من مدن الشرق الأدنى القديم فهي دون سائر الحيوانات الأخرى لها تاريخ طويل تحفه الأساطير من جوانبه كافة. وتكاد لا تخلوا أمة من أساطير دارت حولها وخلاصة ما قيل عنها؛ أنها تمتلك العشْب ذا القوة السحرية، كما نظر إلها كجن أو شيطان له قوة خارقة تلحق الأذى أو الجنون في كل من يحاول إيذاءها، وارتبطت حياة الناس بالحية ارتباطًا وثيقًا لانتمائها إلى عالم آخر، ويفوق طاقة الإنسان.[١٧٥] كما أن الأفعى أو الحيَّة لعبت دورًا هامًا في الموروث الشعبي حيث قامت بدور الحارسة أو الحامية للإنسان كما تقوم بمطاردة من يمثلون الدنس في الجماعة، ولذا لا نعجب حين نجد في بعض أسوارنا وأبوابنا التاريخية، حتى في العهد الإسلامي، نجد منقوشًا عليها ذلك الرصد السحري لإرهاب العدو ومنع دخوله: باب الحيات، باب الأسود ..إلخ.

والثابت تاريخيًا أن الكنعانيين قد عبدوا (الحية) أي الثعبان، وقد بدا ذلك واضحًا في اكتشاف العديد من التماثيل المجسدة للحية أو الثعبان في منطقة (تل بيت مرسم) بجنوب هضبة الخليل والتي تعود للفترة الواقعة ما بين (٢٠٠٠ - ١٦٠٠سنة قبل الميلاد) كما ظهرت أشكال الثعابين في تلك الفترة على العديد من الأدوات والأواني الخاصة بالكنعانيين، كما نقشوها على أختامهم (الجعارين) التي عثر عليها في مدينة (تل العجول) جنوب مدينة غزة. وأخذت (الحية) مكانها الفاعل في الوجدان الشعبي الفلسطيني وتفكيره على الرغم من الشقة الزمنية الهائلة فأطلق عليها عدة تسميات مثل (الحية، الزعرة، الرقطاء، العربيد ..إلخ) ودارت حولها العديد من الحكايات الشعبية الفلسطينية وظلت (الحية) ماثلة في الذاكرة الشعبية الفلسطينية لتواجدها وانتشارها في الوسط البيئي وبأنواعها العديدة في الصحراء الفلسطينية بالنقب، وبداخل الكهوف الجبلية وبين نباتاته البرية بداخل حقوله تمثل الرعب لما تتميز به من قدرة على اللدغ والاختفاء بسرعة فائقة ودون أن يراها أحد أو يسمع مجرد صوت لها فيسجلون هذا الموقف المرعب بقولهم :"زي الحية بيقرص وبيلبد"، "دوا الحية العصية"، "مطرح العقرب لا تقرب ومطرح الهام افرش ونام " تأكيدًا على عدم إيذائه ما دام الإنسان نائمًا لا يفكر في الاعتداء عليه في حين قد تلسع العقرب في كل الحالات . وقد تجد البعض من الفلسطينيين يستثمر رأس الأفعى في العديد من الحجب والتعاويذ حيث يتمتعون

ويعزمون عليه بعد قطعه قائلين :"ثور يا ثار بن بكر" ليضعوه في قطعة من القماش (كحجاب) للمرأة التي تحلم بأن أحد يريد ضربها أو التي لا تحمل أو تأخر حملها كما يضعون فيها (حرز) يوضع فوق رأس من يشكو الصداع.

ومن الوصفات الشعبية الفلسطينية التي يتم استخدام الحية فيها نجد الشعبيين يضعون رأس الحية أو الأفعى مع تكاكة العلب بالإضافة لسبع خيوط حريرية مختلفة الألوان وسبع إبر طرش(طباعة) وسبع إبر خرس(للخياطة) ووضعهم جميعًا في قطعة قماش كحجاب يوضع داخل المخدة. وهناك من يأكل نصف الأفعى (الحية) كوصفة شعبية للرجل الذي لا ينجب.[١٧٦] وبرغم ذلك يؤكد الوجدان الشعبي الفلسطيني على أن: "عمر الحية ما بتصير خية" ولعل معاناة الشعب الفلسطيني من ويلات موجات الاستعمار التي تعرض لها جعلته يعبر عن ذلك بقوله:"إن كان الحية بتنحط في العب عمر العدو ما بيصير محب".[١٧٧]

## ٢٠ـ القدس وطلاسم الأبواب!!

والقدس بحكم تاريخها وموقعها، كانت خبرتها طويلة؛ لأنها خبرة تاريخ وحضارة وتنوع سكاني وديني، وبالتالي كان لهذا كله دور كبير، وفعال في تشكيل، وتلوين الموروث الشعبي المقدسي في تعامله مع غير الإنسان من آثار عمرانية أو طير أو حيوان أو نبات أو جماد، نرى رؤيته الخاصة التي تجعل منها عوالم أسطورية تتعانق بحميمية مع حقائق التاريخ، فما من بناء في القدس العتيقة إلا وتُروَى حوله الحكايات، في بعضها عناصر حقيقية من التاريخ، ومعظمها نسجته المخيلة الشعبية الثرية، وهذا شأن المكان الذي تتراكم فيه طبقات التاريخ، فالأسطورة بقيت في الضمير الجمعي، وعبرت عن نفسها في مفردات التراث العمراني المقدسي الثري، الذي لا يستطيع تفسير الكثير من ظاهراته الحاضرة إلا من خلال دراسة عملية التطور التي مر بها ورؤية الناس له إذ هو المسرح الكبير الذي تجلت فوقه خصائصهم وخصالهم بشكل غير عادي فهو يكشف عن الناس - في العصور الإسلامية - في أفضل أحوالهم وأسوئها في آن واحد.

كان أول مفردة في منظومة التراث العمراني المقدسي هي الأبواب إذ كان معلمًا قديمًا قَدَم مدن هذا الجزء من العالم، وما برح الرحالة والمؤرخون من الإشارة إلى أبواب بيت المقدس. ولتتبلور لدينا الدلالة الحضارية للأبواب بما يعنيه من أمن وأمان من ناحية كما أنه في الوقت نفسه يعكس دلائل ضعف وخوف من الجماعات الخارجية التي تنظر بعين الحسد، وتتحين أي فرصة لضعف المدينة للانقضاض عليها، إضافة لشعور أهلها بأنهم لم يعودوا قادرين علي إيقاف الهجوم الذي يهدد بلادهم ، وهذا ما نلمسه في طيات حكايات الموروث الشعبي الدائر حول الطلاسم والأرصاد السحرية بأسوار وأبواب المدينة ومنها أيضًا باب التوبة الأسطوري الذي تحدث عنه الرحالة والمؤرخون بقولهم:" أنه بآخر المسجد من جهة الشرق مما يلي محراب داود مكان معقود به محراب وقد عرف هذا المكان بسوق المعرفة ولا اعرف سبب تسميته بذلك والظاهر انه من اختراعات الخدام لترغيب من يرد إليهم من الزوار ونقل بعض المؤرخين أن باب التوبة كان في هذا المكان وان بني إسرائيل كانوا إذا أذنب احدهم ذنبا أصبح مكتوبا على باب داره فيأتي إلى هذا المكان ويتضرع ويتوب إلى الله ولا يبرح إلى أن يغفر الله له وأمارة الغفران أن يمحي ذلك المكتوب عن باب داره وان لم يمح لم يقدر أن يتقرب من أحد ولوكان اقرب الناس إليه"[١٧٨] ويضيف القزويني عن سليمان عليه السلام أنه كان قد: "بنى في بيت المقدس بيتًا وأحكمه وصقله فإذا دخله الورع والفاجر كان خيال الورع في الحائط أبيض وخيال الفاجر أسود."[١٧٩] واختلق الوجدان الشعبي الأحاديث والتفسيرات والتأويلات لآيات القرآن الكريم لتأكيد قيمة القدس الروحية والعجائبية والمعنوية فيما يتعلق بأسوار مدينة القدس وتحضر هذه المعاني، عند تأويلهم لبعض الآيات القرآنية، كتفسيرهم للآية ﴿واستمع يوم يناد المناد من مكان قريب﴾ (ق:٤١) بأن المنادي هو إسرافيل، "ينادي من بيت المقدس بالحشر، وهو(أي بيت المقدس) وسط الأرض"[١٨٠]. وعن عبد الله بن عمر (ت ٦٥ هـ- ٦٨٤م) قال: "إن السور الذي ذكره الله في القرآن: ﴿فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾ (الحديد: ١٣) هو سور بيت المقدس الشرقي، باطنه الرحمة، أي المسجد، وظاهره قبله العذاب: وادي جهنم".[١٨١]

## ٢١ـ أسطورية جبل بيت المقدس

جذبت جبال القدس إلى زيارتها الكثير من الصحابة والتابعين، والعباد، للتعبد فيها، والتبرك في مشاهدها، وبعضهم فضل الإقامة فيها، وأحيانًا حبذوا الموت والدفن في أطرافها، لاعتقادهم بأنها أرض المحشر والمنشر ولقد استثمر الوجدان الشعبي ملكة الابتكار، وأطلق لخياله العنان كي يبرز مدى التبجيل والتقديس الذي أحاط بجبل زيتا ببيت المقدس، وقد كان الدافع الروحي هو المحرك لخيال الضمير الشعبي الابتكاري فيما يخص (جبل زيتا أو طور زيتا)؛ "إذ كان رفع المسيح من طور زيتا - جبل شرقي بيت المقدس"[١٨٢]، أضف لذلك شيوع العديد من الأخبار عن معجزات وكرامات تنسب إلى عدد من المدفونين بسفحه، إذ إن في سفحه عددًا لا بأس به من قبور الأولياء والصالحين والصحابة والتابعين والأنبياء ،وفيه دفن جماعة من شهداء المسلمين في الفتحين العمري والصلاحي وفيه دفنت (رابعة العدوية) المشهورة بين المقدسيين بأم الخير وكانت أشجار الزيتون تغطيه في سالف الأزمان إلا أن الجراد وبني آدم قد أتوا على هذه الأشجار[١٨٣] فضلاً عن مزارات يؤمها الناس من المسيحيين والمسلمين مع أهل بيت المقدس ككنيسة الصعود مما سمح للخيال أن يشكل تاريخ هذا الجبل كما يشاء له، ويقيم بناءه الفني كما يحلوله، مبالغًا في محاولته الوصول إلى قلب المتلقي والتأثير فيه. خاصة وأن جبل زيتا لم يكن مجرد جبل يلفه الصمت والمهابة، وإنما كان مسرحا للنشاط اليومي للناس بفضل المأثورات الدينية الشعبية وارتباطه بقصص الأنبياء. يقول صاحب مثير الغرام نقلاً عن سلسلة رواة :"عن خالد بن معدان، قال: حاج جبل بيت المقدس إلى ربه تبارك وتعالى فقال: أي رب خلقتني جبلاً فذّا ذا كدي، وخلقت الأرض من غيري وفجرت فيها

الأنهار، وأنبت فيها الأشجار، وأخرجت منها الثمار فأوحى الله تعالى إليه :يا جبل بيت المقدس، وهل تدري ما مثلي ومثلك، مثل رجل ابتنى قصرًا، ثم ابتنى في ذلك القصر دارًا، وجعل فيها أهله وماله، عيني عليك بالطل والمطر لا أنساك حتى أنسى عيني، ولا أنساك حتى تنسى ذو رحم ما فيرحمها".(١٨٤)

عجائبية وقداسة جبل زيتا تكشف لنا عن مدى تجذر الديني وأيضًا الغيبي في الوعي وأُطُر حياتنا وانعكاس ذلك كله على النصوص في شكل يقين وحقائق لدرجة أن الاقتراب منها أحيانًا يعد من المحاذير الكبرى .فالقصة التي افترشت كتابات الرحالة والمؤرخين وأصحاب الفضائل عن عجائبية جبل زيتا يبدو أنها تأثرت بتلك المفاهيم التي سادت العالم حول أسطورية الجبال، وكذلك ربما تأثرت من معطيات عبادة العرب للأصنام التي كانوا يزعمون بشأنها: "أن الشياطين تدخل فيها وتخاطبهم منها وتخبرهم ببعض المغيبات".(١٨٥) وإيمانهم بحلول هذه القوى الخفية في كل ما حولهم من مظاهر الطبيعة، ولعل بعض الجبال كان لها النصيب الأوفر من ذلك، حتى غدت ذات أثر في حياة الإنسان، وحسبنا معرفة أن الجبال عدت من الأمكنة الأسطورية في ملحمة "جلجامش" كجبل "الأرز" بوصفه موطن الآلهة، وكان جلجامش وأنكيد ويقدمان له قربانا، طالبين أن يواتيهما الجبل بحلم مطمئن كما جاء في نص الملحمة: وأمام الإله شماس (أي الشمس) حفر بئرًا.. وصعد جلجامش إلى الجبل(١٨٦) ..وقدم وجهته إلى البئر.. وقال أيها الجبل أرسل حلمًا.(١٨٧)

## ٢٢ـ القدس وسر الخرزة الكنعانية المفقودة!!

أما الأخبار المتوارثة عن الملوك الأسطوريين الذين حكموا بيت المقدس الذين أضفت عليهم الميثولوجيا الإسلامية كل ما يلزم من العناصر المنشطة للخيالية في التلقي، لم يكونوا مجرد شخصيات أدبية نسج صورها خيال المؤلفين الشعبيين، بل كانوا أشخاصًا واقعيين تدعم واقعيتهم بعض الشهادات التي لا يرق إليها الشك كالنصوص الدينية وبعض النقوش التي عثر عليها المنقبون وعلماء الآثار فضلاً عن الأخبار المتوارثة عن بعض الشخصيات الدينية مثل النبي سليمان وداود عليهما السلام والتي تكشف لنا أخبارهم عن مفهوم الدين لدى الناس وكيف أنه لا ينفصل عن السحر وتكشف لنا عن جانبًا مهمًا عن نفسية الناس ويطلعنا على مشكلات كلية تتلخص في نظرة الإنسان إلى الكون الذي يعيش فيه وأن هذا الوجود الكلي يتمثل منذ أقدم العصور حتى الآن في قوى مرئية وأخرى خفية.

ويتمظهر ذلك في العديد من الروايات التي لعبت فيها القوى الغير مرئية دورًا فاعلاً في الواقع والوقائع وربما تمظهر ذلك عند العديد من الرحالة مثل الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي (القرن السادس الهجري) في سياق حديثه عن جبل صهيون وأسطوريته ربما خدمة للطرح اليهودي المتعلق بنشأة المدينة فيقول :"وحدث قبل خمس عشرة سنة أن تداعى جدار البيعة التي على جبل صهيون . فأمر البطريرك بعض أتباعه من الرهبان بإعادة رمّه وأوصاهم بأن يأخذوا الحجارة من أسوار صهيون الشرقية ...وحدث أن عاملين تربط بينهما صداقة وثيقة.. وهما يشتغلان منفردين، اقتلعا حجارة وجدا تحتها فجوة تؤدي إلى غار عميق. فقال أحدهما للآخر: "هلم نر ما في هذا الكهف عسانا نعثر على كنز". ولما وجدا نفسهما وسط قاعة كبرى محكمة، معقود سقفها على أساطين من رخام موشاة بفضة وذهب .وفي القاعة خوان عليه صولجان وتاج من خالص الذهب . يتوسط القاعة قر داود ملك إسرائيل عليه السلام وإلى يساره قبر ولده سليمان وقبور سائر الملوك من آل داود . ووجدوا كذلك صناديق مقفلة لم يعرفا مضمونها . وبعد أن مضى برهة وجيزة على ولوجهما القاعة، هبت ريح صرصر عاتية طوحت بهما إلى الأرض، فبقيا بلا حراك حتى وقت الغروب، وعندها هتف بهما صوت آدمي يقول :"إنهضا وبارحا هذا المكان !!" .. وهرول الرجلان نحو ظاهر الكهف فأسرعا إلى البطريرك يقصان عليه ما شاهداه وما سمعاه، فاستدعى البطريرك إليه الربن إبراهيم القسطنطيني الناسك ..وقص عليه الحادث فأيد الرن كون هذا الكهف مرقد الملوك من آل داود .أما العاملان فإنهما لازما فراش المرض من هول ما شاهداه..".(١٨٨)

ما يهمنا في تلك الرواية هو مدى تأثرها الواضح بالسير الشعبية العربية التي كانت رائجة في المجتمع العربي بل إن مراجعة كتب الرحالة الجغرافيين العرب والمؤرخين والمفسرين ومقارنتها بالسير الشعبية تؤكد حقيقة التأثير والتأثر هذه بجلاء ووضوح .كما أن هناك محفزات شجعت القاص الشعبي في مدينة بيت المقدس على أن ينسج هذا النسيج الأسطوري المتعلق بقبر سليمان ووجوده في أحد جبال بيت المقدس. ومن ذلك ما روي عن النبي سليمان وعن كنوزه، وعن تسلطه على عالم الجن وقد استغل القاص الشعبي ذلك الاستغلال في ملاحمه وسيره الشعبية أبدع استغلال حين جعل سيفًا بن ذي يزن في سيرته الشعبية يبحث عن كنوز الملك سليمان، وجعل عاصفة تطلب بدلة بلقيس مهرًا لزوجها من عيروض. بل جعل الرهق الأسود من الجن الذين عصوا النبي سليمان، ثم إن سيف آصف بن برخيا الذي كان الملك سيف يقطع به رقاب الإنس والجن، ويختبر به المؤمن الصادق والمسلم المنافق، كان ملكًا لأحد وزراء النبي سليمان.

كما أن في سيرة ملك اليمن سيف بن ذي يزن نجد أنه قد حملت الجن الملك سيفًا إلى مكان كنوز النبي سليمان، وفي أثناء التجوال وجد سيف نفسه فوق جبل شاهق، فسأل سيف الجني أرميش وقال: لكن يا أخي من يحكم على هذا المكان، فقال: يحكم عليه استاذك، وهو الخضر عليه السلام. فقال له يا سيدي فرجني على بعض هذه الأماكن، فقال له مرحبًا بك. ووضع يده ومشيا سبع خطوات ووقف، فهبت عليهما روائح زكية، ونظر الملك سيف فرأى قصورًا عالية وفيها قناديل معلقة، وهي قناديل من الجوهر تضئ آناء الليل وأطراف النهار، ولم يكن فيها دهان ولا دخان ولا نار، فلما نظر الملك سيف تعجب وقال لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله، سبحانه خلق الخلق وأحصاها وبسط الأرض ودحاها ..ثم إن الملك سيفًا التفت إلى ذلك الرجل وقال له يا سيدي وأنتم كيف تصلون إلى هذه الأماكن وأنتم في مساكن بعيدة عنها، بأي شيء تعرفون الأوقات حتى تصلّوا فيها؟ فقال:

اعلم يا ملك أن في هذا الجبل ملكًا من عند الله إذا جاء الوقت وقف على رأس الجبل ينادي الله أكبر"[١٨٩] وتستمر أحداث السيرة حتى حصل الملك سيف على مبتغاه واستولى على كنوز سليمان وفيها بدلة بلقيس التي كانت قد أوصت بأن تكون البدلة للملك اليماني بعد أن تفتح له الكنوز بابها فور نطقه بحسبه ونسبه.. وكان من جملة أفعاله أنه سأل جميع الجان الموكلين بالكنوز عن الذخائر فأعجبته ذخيرة واحدة وهي في كنز (كوش بن كنعان)، وهي خرزة ذات أوجه سبعة، وكل وجه عليه اسم خادمه ..وكل من يملكها تطيعه الخدام ويطيعه أهل الأقاليم ..." وبعد عدة تطورات تُسرق تلك الخرزة بمعرفة الجابية ابنة الملك جبرون وتهرب بها إلي بيت المقدس خوفًا من سطوة أبيها، حيث ذاع صيتها في معرفة الغيبيات وجاء الأمير الفتى (مصر) إليها ليسأل عن خرزته المحبوبة والمفقودة فسلمتها له بعد أن أحبته وأرادت أن تتزوجه، فوافق مصر ووعدها أن يتزوج بها فور طلاقها من أخيه"[١٩٠] فهل آن الأوان لتعود الخرزة الكنعانية المقدسية لأحضان مصر والعروبة كما كانت!.

## ٢٣ـ عجائب أشجار ونباتات القدس

وتخطى البُعد العجائبي للقدس في مخيلة الرحالة والمؤرخين ليصل إلى عالم النباتات العجيبة والأشجار الغريبة الأطوار. ذات القوى السحرية والتي تُعَدّ من أبرز (التيمات) التي انتشرت في العديد من الأساطير والحكايات الشعبية وغيرها من أنواع القصص الشعبي، التي جمعها لنا الرحالة والمؤرخون عن أشجار القدس التي تحتوي على قدرات غرائبية فيشير صاحب مثير الغرام إلى عجائب شجر بيت المقدس فيقول: "عن حماد بن زيد عن عطاء بن السائب أن سليمان بن داود عليهما السلام سجد في بيت المقدس سجدة ورفع رأسه وحوله نبات وكل شجرة تقول: أنا شجرة كذا وكذا، تدعوه تقول: أنا شفاء من كذا وكذا، حتى قالت واحدة :أنا الخروب أخرب بيت المقدس."[١٩١]

ويضيف الطبري في تاريخه قائلاً:" عن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال كان سليمان يتجرد في بيت المقدس السنة والسنتين والشهر والشهرين وأقل من ذلك وأكثر يدخل طعامه وشرابه فأدخله في المرة التي مات فيها فكان بدء ذلك أنه لم يكن يوم يصبح فيه إلا نبتت في بيت المقدس شجرة فيأتيها فيسألها ما اسمك فتقول الشجرة اسمي كذا وكذا فيقول لها لأي شيء نبت فتقول نبت لكذا وكذا . فيأمر بها فتقطع فإن كانت نبتت لغرس غرسها وإن كانت نبتت دواء قالت نبت دواء لكذا وكذا فيجعلها لذلك حتى نبتت شجرة يقال لها الخروبة فسألها ما اسمك قالت أنا الخروبة قال لأي شيء نبت قالت نبت لخراب هذا المسجد قال سليمان ما كان الله ليخربه وأنا حي أنت التي على وجهك هلاكي وخراب بيت المقدس فنزعها وغرسها في <u>حائط</u> له ثم دخل المحراب فقام يصلي متكئا على عصاه فمات"[١٩٢] كما يحدثنا صاحب الأنس الجليل عن شجرة يقدسها الناس ببيت المقدس ويزورونها ويتبركون بها فيقول: "وبطور زيتا شجرة خرنوب عندها مسجد لطيف وتحت المسجد مغارة مأنوسة ويقصد الناس هذا المكان للزيارة وتسمى هذه الشجرة خزنوبة العشرة ولا أدري ما السبب في تسميتها بذلك ولكن اشتهر هذا الاسم عند الناس والله أعلم بحقيقة الحال"**[١٩٣]

كما تحدث الموروث الشعبي عن شجر باب الرحمة فيقول صاحب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام: "لما فرغ سليمان عليه السلام من بناء بيت المقدس أنبت الله له شجرتين عند باب الرحمة؛ إحداهما تنبت الذهب والأخرى تنبت الفضة فكان في كل يوم ينزع من كل واحدة مائتي رطل ذهبًا وفضة.. ففرش المسجد بلاطه ذهبًا وبلاطة فضة، فلما جاء بخت نصر خربه واحتمل معه ثمانين عجلة ذهبًا وفضة وطرحه برومية"[١٩٤] على هذا النحو بنى سليمان مدينة القدس وفرشها بالذهب والفضة والمعادن النفيسة ليتجلى لنا إلى أي مدي يأخذ الوجدان الشعبي في إيجاد حلول عاجلة للمشكلات التي اعترضت مراحل بناء وتجهيز المدينة المقدسة. فالانتقال المتخيّل الذي قام به الضمير الشعبي إلى عالم الأشجار والنباتات العجائبي بعيدًا عن عالمه الواقعي، ربما ليطرح في هذا العالم رؤاه وآلامه وأحلامه التي لم تتحقّق في دنيا الواقع.

خرج الضمير الشعبي بتطلعاته الخياليّة بعيدًا عن أرضه بحثًا عن الحياة المثالية التي يئس من وجودها عليها، فبرزت لديه الدعوة إلى القيم المثالية التي يمكنه تحقيق الخلاص للبشر ممّا ألمّ بهم من مفاسد وظلم. ولا يزال الوجدان الشعبي واحدًا من أهم الأصوات الداعية للقيم الإنسانية الفاضلة فهو سبيل الرقي وسلم المعالي. ويتمظهر ذلك بوضوح أكثر في سياق حديث الرحالة والمؤرخون عن عجائب إحدى الصخور التي عثر عليها أحد الرواة فيقول شهاب الدين المقدسي في سماعياته الواردة في كتابه مثير الغرام نقلاً عن سلسلة رواة: "..سمعت ذا النون يقول وجدت صخرة ببيت المقدس عليها أسطر مُحيت لمن ترجمها، فإذا عليها مكتوب كل عاص مستوحش، وكل مطيع مستأنس، وكل خائف هارب، وكل راجٍ طالب، وكل قانع غني، وكل محب ذليل."[١٩٥]

## ٢٤ـ الملائكة في القدس!!

ولم يكن عجيبًا أن تتردد عن القدس الأساطير والحكايات الشعبية في كتابات الرحالة والمؤرخين ولكن أقرب الأشياء إلى العجب؛ هو إيمان الكثير من الرحالة والمؤرخين بحقيقة تلك الحكايات والأساطير، بل والدفاع عنها، فالعجب ليس منصرفًا إلى إثباتهم هذه الأساطير عن مصادرهم، وانصرافهم إلى ما جُبِلَ عليه الرحالة والمؤرخون من التصديق لأكثرها بل والتدليل على صحتها، وإن كان فيها ما يمجه العقل، ويأباه الذوق، ومن ذلك قول الرحالة عبد الغني النابلسي (الذي زار القدس في العصر العثماني) مدللاً على صحة ما ورد في رحلته إلى القدس من وجود ملائكة رآها في ضريح موسى الكليم عليه السلام والذي يقع شرق بيت المقدس فيقول: "عزمنا على زيارة نبي الله موسى بن عمران فسرنا بعد طلوع الشمس بساعتين .... بعد قطعنا كل فج عميق وكان دخل وقت الظهر وفات. وكادت أن تدرك

المشاة وفات، من شدة الدغر والوعر. فأشرفنا من ذلك الشاهق العالي، ووجدنا ذلك النور المتلالي وأقبلنا على ذلك الكثيب الأحمر، وقد بنى حوله بالجص والحجر الأغبر، ثم لم نزل نازلين وفي سيرنا مسرعين .إلى أن وصلنا إلى ذلك الحرم الأمين.. ثم قمنا إلى جهة المزار العظيم .والقبر الذي أشرقت عليه أنوار الكليم، فدخلنا إلى قبالة القبر الشريف وقرأنا الفاتحة في ذلك المقام المنيف. وإذ بالخيالات تلمع في داخل تلك القبة بحيث تتحير فيها عيون الأحبة. وهناك من الحضور ما يشهد أنها خيالات الملائكة تصعد وتنزل من حضرة الملكوت على هاتيك التربة المباركة وقد ذكر الشيخ يوسف بن محمود بن أبي اللطف المقدسي في رسالته.. ما ملخصه أنه وجد الناس من أهل العلم وغيرها يبحثون في ذلك على ثلاثة أشياء الأول عن هذا القبر المشهور الذي لموسى (عليه السلام) .. شرق بيت المقدس على ذلك الكثيب الأحمر وما يظهر في القبة المبنية عليه من داخلها من الخيالات الصاعدة والنازلة على صور مختلفة... وأهل بيت المقدس يقصدونه في كل سنة عقب الشتاء ويقيمون عنده أيامًا وقد ظهر في هذا المكان أشياء من أنواع المعجزات منها اشتعال الأحجار إذا أوقدها الإنسان فإنها تشتعل كما يشتعل الحطب اليابس.."[196] وتظهر أنوار الملائكة كذلك عند الرحالة النابلسي في سياق حديثه عن قبة الصخرة فيشير إلى ذلك بقوله: "فصلينا ركعتين في تلك المغارة المباركة التي لا تزال مهبطًا لأنوار الملايكة."[197]

وهكذا؛ حاول النابلسي، أن يلح على توكيد هذا الخبر بما فيه من الأساطير والخرافة - المدرك نكارتها لدى مطالعتها - موهما صحته، استنادًا إلى أقوال السابقين، معتقدًا أن العلم والفهم ينفيان الارتياب فيه، بل فيهما الدليل على تصديقه، بيد أننا يجب ألا نغفل حقيقة أن بعض الروايات التي يعدها البعض مجرد حكايات أسطورية قديمة لا يقبلها عقل أو نقل، يعتبرها آخرون من موقع فهمهم الديني وموقعهم الزمني حقيقة تاريخية لا جدال فيها،، ويتلمس موظفوها كل سبيل تربطهم بما يحبه الناس وينقادون له من حكم وأمثال وأحاديث ومراجع علمية دينية في محاولة من جانب الرحالة والمؤرخين تقديم رؤية متماسكة للأبعاد الزمنية الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل، وتحتل الخرافة والأساطير مكان الصدارة من هذه المفاتيح الثلاثة. ولقد استثمر الوجدان الشعبي ملكة الابتكار، وأطلق لخياله العنان كي يبرز مدى التبجيل والتقديس الذي أحاط بسهول القدس، وقد كان الدافع الروحي هو المحرك لخيال الضمير الشعبي الابتكاري في القدس إذ نجد مثالاً لذلك في جعبة الرحالة الفارسي ناصر خسرو علوي في سياق حديثه عن بيت المقدس فيقول: "ورأيت قبة من الحجر المنحوت مقامة على بيت لم أر أعجب منها، حتى أن الناظر إليها لسأل نفسه كيف رفعت في مكانها ؟ ويقول العامة أنها بيت فرعون .اسم هذا الوادي (وادي جهنم) وقد سألت عمن أطلق هذا اللقب عليه فقيل أن عمر رضي الله عنه أنزل جيشه أيام خلافته في سهل الساهرة هذا، فلما رأى الوادي قال هذا وادي جهنم فإن الصدى يرتفع من هناك، وقد ذهبت فلم أسمع شيئًا" [198] ونجد ناصر خسرو(القرن الخامس الهجري)، حين يسأل عن وادي جهنم، ولا يجد إجابة كافية، يسأل ويدقق ويستنتج، وساعتها يكون أكثر دقة، وأقرب إلى الصواب؛ فإن عقله الواعي، كان طيعا في إعطائه الجواب الصحيح أو الأقرب إلى الصحة إن ترك له فرصة البحث والاستنتاج.

أما صاحب الأنس الجليل  فيقول عن وادي جهنم: "وروي أن عمر (رضي الله عنه) لما فتح بيت المقدس مر بكنيسة مريم التي في الادي فصلى بها ركعتين ثم ندم لقوله (ﷺ) هذا واد من أودية جهنم ثم قال وما كان اغني عمر أن يصلي في واد جهنم وعن كعب الأحبار أنه قال لا تأتوا كنيسة مريم التي ببيت المقدس - أي كنيسة الجيسمانية - والعمودين اللذين في كنيسة الطور فإنهما طواغيت ومن آتاهما حبط عمله وبالقرب من قبر مريم في الوادي المعروف بوادي جهنم بذيل جبل طور زيتا قبة من بناء الروم يسميها الناس طرطور فرعون ويرجمونها بالأحجار"[199] ويعلق المقدسي بقوله: "وحدثونا عن ابن عباس أن الساهرة هي أرض القيامة بيضاء لم يسفك عليها دم."[200]

عجائب القدس ارتبطت كذلك بالأحلام في كتابات الرحالة والمؤرخين إذ جاءت القدس في الأحلام كجذر مشتعل يضئ التلغيز الغافي ويلغم علاقات الرائي بالحلم وبالرحلة في اشتباك التفسير مقابل التأويل وبتقابل معطيات الحلم التي صيغت بتوجيه معطيات مترسبة في الذاكرة، من جراء تفكير وتأمل وضغوطات واقعية، بحقائق الواقع وتمحيصاته، هذا الواقع الذي عالجته وعدلته وساهمت في رسم ملامحه الأحلام والاستيهامات. وقد شكلت القدس كمكان في الرحلات أو الكتابات التاريخية التي تحدثت عنها عنصرًا قويًا لأنه الصفحة التي يتم عليها تسويد الأحداث ونموها، وبالتالي فهو في نص الحلم المتخلل في هذا السياق يحضر استراتيجيًا مولدًا، لأن بعض الأحلام الواردة في بعض الكتابات التاريخية والرحلات تستدعيها أمكنة النوم، والتي حضرت بكثرة مع ابن الرحالة المقدسي بقوله:" وسمعت أبا علي الحسن بن أبي بكر البناء يقول كان قبر يوسف دكة، يقال إنها قبر بعض الاسباط حتى جاء رجل من خراسان وذكر أنه رأى في المنام إنه ذهب إلى بيت المقدس وأعلمهم أن ذاك يوسف الصديق، قال فأمر السلطان والدي بالخروج وخرجت معه، قال فلم يزل الفعلة يحفرون حتى انتهوا إلى خشب العجلة وإذا بها قد نخرت ولم أزل أرى عند عجائزنا من تلك النحاتة يستشفين بها من الرمد"[201] المكان يؤرخ للحلم ويؤرخ له كونه مكان مقدس أو استثنائية تُجوِّز صدقية الحلم وامتداده في الصحو بعد النوم، وتحقق وعوده وإلزاماته. يتمظهر ذلك عند الرحالة ناصر خسرو في سياق حديثه عن زيت بيت المقدس فيقول: "وسمعت من ثقات أن وليًا رأى النبي عليه السلام في المنام فقال له :"ساعدنا في معاشنا يا رسول الله" فأجابه النبي عليه السلام: "على خبز الشام وزيته". والشام هنا يقصد بها بيت المقدس.[202] وترد القدس أو بيت المقدس في الحلم ورودًا واضحًا ومتعينًا حينما يكون القصد منه التبئير، وهو أمر بلغ حدًا من

التعجب والأسطرة في الأحلام المتخللة في كتب الأخبار والرحلات بشكل خاص ثم باقي السرود العربية الأساسية بشكل غني.

## ٢٥ـ القدس والفردوس الموعود!!

يجئ هذا الغنى أيضًا من انفتاح العجائبي على السجلات الشعبية والمتخيل بكافة أنواعه ومراجعه التاريخية والدينية والثقافية، مما أعطى له أنوية وقنوات تنهض بتشغيل الحكي وتفعيل المتخيل، حيث ارتباطات العجائبي كثيرة إضافة إلى أنه يتغير بتغير العصور والثقافات، وتوجهات الرؤى والتحولات الممكنة في النسق والمرجع. فما يعتبر في عصر ما من باب العجيب قد تُزال عنه هذه الصفة فيفقدها في عصر موال. كما يتخذ تلوينات مغايرة مع كل مؤلف جديد حيث العجيب كذلك حسب المسافة التي تفصل بينه وبين تصور مألوف للواقع يزيد من أهميته ظهور عنصر النبوءة ليضفي على المكان قداسة ومهابة وهوما يتمظهر بوضوح في حديث الكثير من الرحالة والمؤرخين عن أحد الآبار التي لها مكانة روحية عند أهل بيت المقدس وهي (بئر الورقة) فيقول الموروث الشعبي: "بجامع النساء بئر عن يسرة الداخل من الباب الكبير يسمى بئر الورقة وقد ورد في أمر الورقة حكايات وأخبار وأحاديث كثيرة مختلفة فمن ذلك ما رواه أبوبكر بن أبي مريم عن عطية بن قيس إن رسول الله (ﷺ) قال ليدخلن الجنة رجل من أمتي يمشي على رجليه وهو حي فقدمت رفقة بيت المقدس يصلون فيه في خلافة عمر (رضي الله عنه) فانطلق رجل من بني تميم يقال له شريك ابن حيان يستقي لأصحابه فوقع دلوه في الجب فنزل ليأخذه فوجد بابا في الجب يفتح إلى الجنان فدخل من الباب إلى الجنان فمشى فيها واخذ ورقة من شجرها فجعلها خلف أذنه ثم خرج إلى الجب فارتقى فأتى صاحب بيت المقدس فأخبره بما رأى من الجنان ودخوله فيها فأرسل معه إلى الجب ونزل الجب ومعه أناس فلم يجدوا بابا ولم يصلوا إلى الجنان فكتب بذلك إلى عمر فكتب عمر يصدق حديثه في دخول رجل من هذه الأمة الجنة يمشي على قدميه وهو حي وكتب عمر أن انظروا إلى الورقة فان هي يبست وتغيرت فليس هي من الجنة فان الجنة لا يتغير منها شيء وذكر في حديثه إن الورقة لم تتغير وورد في ذلك أحاديث بغير هذا اللفظ ويقال إن الجب هو هذا الذي بالمسجد الأقصى عن يسرة الداخل للجامع"[٢٠٣] تلك القراءة الشعبية لعمران القدس جاءت زاخرة أيضًا بالحكايات الشعبية والأسطورية والنبوءات والإشارات التلميحية، وهوما يعكس بوضوح تأثير ذلك النوع من القصص التاريخي الذي كان شائعا في المجتمع العربي يومئذ على أيدي الإخباريين والرواة الذين كانوا يعقدون مجالسهم في المساجد والمحافل وساحات الإنشاد الديني، ولما كانت الرواية شفوية كان لا بد من عنصر الإثارة والتشويق لجذب انتباه السامعين، ومن الواضح أن الرحالة والمؤرخين قد اعتمدوا على جانب كبير من هذه الروايات الشفوية التي تروي تاريخ المدينة المقدسة.

ولعل عنصر اختفاء باب الجنة في بئر الورقة من شأنه أن يؤجج العجائبي المرتبط بالقدس ويعمق مساربه خالقًا نفقًا آخر في جسم النص الرحلي والتاريخي للارتباط بالشرايين الأخرى التي تبقى غير بعيدة عن أفق النسق الثقافي الذي أنتج تلك الرواية .فالاختفاء بدوره يؤسس لعوالمه انطلاقًا من استحضاره لتأكيد قدسية وعجائبية البئر اعتمادًا على السند التاريخي والديني مما يساعد على بناء مسار العجائبي وترسيم خطابه .كما يمثل عنصر الاختفاء في الرواية الشعبية تقاطعًا مع الخارق .فعجائبية القدس عموماء بهذا الحضور هو مسار استراتيجي في النص الرحلي والتاريخي والعجائبي متجذر في الثقافة العربية ومرتبط بعناصر / محفزات تستمد قوتها من التاريخ والدين لتدعيم الرؤية والخطاب.[٢٠٤] ويبدو أنّ الحديث عن بئر الورقة يتشابه كثيرًا مع حكايات الرحلات الخياليّة التي حاولت استشراف الغيب وساعدت على إرواء ظمأ النفس التوّاقة لمعرفة شيء عن مصائر البشر بعد الموت. وكذلك عن معرفة أوصاف الجنة وما ينتظر المرء الصالح من نعيم وفواكه وأشجار وعيون بشر بها القرآن الكريم.

فقام الوجدان الشعبي بتلك الرحلة الخياليّة إلى الجنة عبر آبار القدس لتعكس آمال الإنسان وطموحاته التي يريد تحقيقها وذلك بعد أن يقتحم عوامل مجهولة. ربّما تكون قد شغفته شوقًا لكشف مجاهيلها. فكانت الرحلة إلى الجنة التي شغفته حبًا وتطلعًا وسيلة لتحقيق الوعد الإلهي الخالد في القرآن الكريم، ووسيلة معرفة واستشراف للمستقبل الذي ينتظر الإنسان، وطريقًا يصل المرء من خلاله إلى فكرة أن القدس كما كانت أقرب الدروب إلى السماء في رحلة المعراج فهي أيضًا أقرب الطرق إلى الفردوس الموعود، ولكي يضفي الراوي على كلامه جوًا من الصدق المغلف بالحقيقة يعمد إلى سرد الخبر بأسماء رواة يحرص فيها على التسلسل، لغرس الإيحاء بمصداقية ما يروى وإلباسه ثوب الحقيقة على الرغم من اتجاهه الفولكلوري الواضح فيقول صاحب مثير الغرام :"روى عن ابن عباس، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما مرفوعًا: أقرب الأرض إلى السماء بيت المقدس باثني عشر ميلاً .. وروي عن على بن أبي طالب قال: أوسط الأرضين بيت المقدس وأرفع الأرضين كلها إلى السماء بيت المقدس بينهما أربعة عشر ميلاً.. وعن عمر: صخرة بيت المقدس أقرب بقعة إلى السماء بأربعة فراسخ.. وعن قتادة عن كعب: بيت المقدس أقرب الأرض إلى السماء بثمانية عشر ميلاً".[٢٠٥] فتأثير قصة الإسراء والمعراج واضح ولا شك في تصورات القاص أو الراوي الشعبي، وقد أتاحت قصة الإسراء فرصة للخيال الشعبي لأن يعبر من خلالها عما يساوره من أفكار إزاء العالم الآخر.

إذن فمدينة القدس كانت مسرحًا يستعرض فيه الموروث الشعبي العربي قدراته الفكريّة وملكاته الذهنية، يوجّه فيها الدعوة بضرورة الاهتمام الدفاع والذود عن المدينة العتيقة ويؤكد على قدسيتها ومكانتها الروحية. كما كانت روايات (بئر الورقة) بالقدس تصور أسطوري للوجدان الشعبي يطرح من خلاله رؤيته للجنّة وفهمه لها، وعبّر من خلالها عن موقفه من المدينة المقدسة، مستفيدًا في ذلك كلّه من قصّة الإسراء والمعراج ومن التصوّر الإسلامي للجنّة وإن كان لا

يعبّر بالضرورة عن صورة الجنّة في الإسلام، ممّا يجعل صورة الجنّة في الكتابات العربية هي تصوّر الوجدان الشعبي لها.

وهو ما نلاحظه من أحاديث الرحالة والمؤرخين عن أن مداخل الجنة ومخارجها تبدأ من القدس فيقول الموروث الشعبي معضدًا حديثه بأقوال منسوبة إلى الرسول (ﷺ): "روي أن رسول الله (ﷺ) ليلة اسري به رأى الحور العين مكان قبة السلسلة والصحن محيط بقبة الصخرة الشريفة على حكم التربيع"[٢٠٦] وفي رواية أخرى أوردها صاحب مثير الغرام تقول نقلاً عن سلسلة رواة: "بينما الرسول يمشي في صحن المسجد، لقيه جبريل عليه السلام فقال: أتحب أن ترى الحور العين؟ قال: نعم: قال: فأدخله الصخرة، ثم أخرجه إلى الصفة، فخرج عليهن، فإذا نسوة جلوس، فسلم عليهن"[٢٠٧] ويتمظهر ذلك أيضًا في سياق الحديث عن:" (البلاطة السوداء) (وهي التي من داخل الباب الشامي من أبواب الصخرة ويعرف هذا الباب بباب الجنة) حكي إنه رؤي الخضر عليه السلام يصلي هناك والله أعلم ويقال إن قبر سليمان عليه السلام بهذا الباب"[٢٠٨] ما يهمنا في الروايات السابقة؛ هو أن صعوبة الوصول والإحاطة بتاريخ بعض الأماكن المقدسة في القدس وأصلها، جعلت المؤرخين والرواة والرحالة في حيرة دفعتهم إلى الهروب من المأزق، بمقولة "والله أعلم" واختلق الموروث الشعبي بعض الروايات ونسبوها إلى كبار الصحابة لإضفاء المصداقية على ما يقولونه.

ولم يكتف الوجدان الشعبي بعشرات الأحاديث التي تشير إلى وجود أنهار وورقات وأشجار الجنة فضلاً عن والحور العين ببيت المقدس بل أنه أعلنها صريحة ولسان حاله يقول: إن القدس هي جنته وأنها هي عنده القدس بغير بديل فيقول شهاب الدين المقدسي تحت باب أسماه (بيت المقدس من مدائن الجنة) عن سلسلة رواة: "قال رسول الله (ﷺ): "أربع مدائن في الدنيا من الجنة :مكة، والمدينة، وبيت المقدس، ودمشق"[٢٠٩] بل كانت القدس هي السماء بعينها في الوجدان الشعبي الذي كان تتوق نفسه إلى أن يعيش ويموت في ترابها بغير بديل ويشير إلى ذلك صاحب مثير الغرام بقوله: "عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ): مَنْ مات في بيت المقدس فكأنما مات في السماء."[٢١٠]

ولم يعجز الخيال الشعبي عن تبرير أسباب تلك المكانة الربانية التي اختصها الله للقدس والتي اعتبرها من فضائلها، ليجد ضالته في رواية أخرى يعضد بها ما ذهب إليه من تلك المكانة الإلهية مؤداها أنه قيل: "عن عمران بن الحصين قال قلت يا رسول الله ما أحسن المدينة قال لو رأيت بيت المقدس قال: قلت أهي أحسن منها ؟ فقال كيف لا تكون أحسن منها وكل من فيها يزار ولا يزور وتهدي إليه الأرواح ولا يهدي روح بيت المقدس لغيرها إلا أن الله أكرم المدينة الشريفة وطيبها بي وأنا فيها حي وأنا فيها ميت ولولا ذلك ما هاجرت من مكة فإني ما رأيت القمر في بلاد قط إلا وهو بمكة أحسن وروي أن موسى(عليه السلام) نظر وهو ببيت المقدس إلى نور رب العزة ينزل ويصعد إلى بيت المقدس وعن كعب قال باب مفتوح من السماء من أبواب الجنة ينزل منه النور والرحمة على بيت المقدس كل صباح حتى تقوم الساعة والطل الذي على بيت المقدس شفاء من كل داء لأنه من الجنة"[٢١١] ويضيف أيضًا: "وعن ابن عباس (رضي الله عنهما) إنه قال: قال رسول الله (ﷺ) من أراد أن ينظر إلى بقعة من بقع الجنة فلينظر إلى بيت المقدس وقال كعب إن الله ينظر إلى بيت المقدس كل يوم مرتين وقال أنس بن مالك (رضي الله عنه) إن الجنة لتحن شوقًا إلى بيت المقدس وبيت المقدس من جنة الفردوس والفردوس بالسريانية البستان".[٢١٢]

## ٢٦ـ القدس وأسطورة العنقاء!!

واستطاع الوجدان الشعبي أن يطوي الزمان والمكان ويغير ما يشاء من أحداث التاريخ ليقدم لنا رؤية شعبية تسير في خط متواز مع القراءة التاريخية للمكان فيقول صاحب الأنس الجليل:" إن الله تعالى تكفل لمن سكن بيت المقدس بالرزق إن فاته المال ومن مات مقيمًا محتسبًا في بيت المقدس فكأنما مات في السماء ومن مات حول بيت المقدس فكأنما مات في بيت المقدس وأول أرض بارك الله فيها بيت المقدس والأرض المقدسة التي ذكرها الله في القرآن فقال: (إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ) هي أرض بيت المقدس وكلم الله موسى في أرض بيت المقدس وتاب الله على داود وسليمان عليهما السلام في أرض بيت المقدس ورد الله على سليمان ملكه في بيت المقدس وبشر الله زكريا بيحي في بيت المقدس وسخر الله لداود الجبال والطير في بيت المقدس وكانت الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يقربون القرابين ببيت المقدس وتتغلب يأجوج على الأرض كلها غير بيت المقدس ويهلكهم الله في أرض بيت المقدس وينظر الله كل يوم بخير إلى بيت المقدس"[٢١٣]

وحرصت الحكايات الشعبية المتعلقة بمصر في كتابات الرحالة والمؤرخين على تضمين نصوصها طيورًا خارقة ظلت حبيسة الفولكلور والحكايات الشعبية من أجل بناء عجائبيتها وإضفاء طابع المبالغة عليها والإدهاش؛ لتخرجهم من دائرة المألوف ويأتي ذلك في إطار حرص الخيال الشعبي على تأكيد قيمة معينة أو رمزية خاصة. فيلجأ إلى تصوير ذلك الشخص أو الكائن في إطار المبالغة والتضخيم لإثبات استمرار الرعاية الربانية للقدس، ويتمظهر ذلك عند الإبشيهي في سياق حديثه عن طائر العنقاء الأسطوري الذي ادعى أنه خُلق من أجل حماية القدس من الوحوش التي تحوم حول بيت المقدس فيقول: "حكى الزمخشري في ربيع الأبرار أن الله تعالى خلق في زمن موسى عليه الصلاة والسلام طيرا يقال له العنقاء له وجه كوجه الإنسان وأربعة أجنحة من كل جانب وخلق له أنثى مثله ثم أوحى الله تعالى إلى موسى إني خلقت خلقا كهيئة الطير وجعلت رزقه الوحوش والطير التي حول بيت المقدس قال فتناسلا وكثر نسلهما فلما توفي موسى عليه الصلاة والسلام انتقلت إلى نجد والعرق فلم تزل تأكل الوحوش وتخطف الصبيان إلى أن تنبأ خالد بن سنان العبسي فشكوها له فدعا عليها فانقطعت وانقطع نسلها وانقرضت"[٢١٤] ونلمح تشابهًا مع قصة العنقاء التي تحمي بيت المقدس في أحسن التقاسيم فيقول المقدسي: "أن الكلب يعدو خلف الوحش فإذا بلغ ذلك الحد (حد جبل زيتا ببيت المقدس) وقف".[٢١٥]

تلك المرويات التي اتخذت سندًا دينيًا تعكس بالضرورة أصداء اعتقاد المقدسيين والمسلمين والعرب بأن خيرات القدس كانت خيرًا إلهيًا اختصهم به الله ومنح مدينتهم شهادة الخلود التي جعلتها غير قابلة للزوال أو الاحتلال أو التجزئة أو الاحتواء حتى وأن تطاول عليها أقزام في غفلة من الزمن، كما تكشف لنا عن جانب من الأفكار العامية السَّيارة والشائعة عن القدس يومئذ، في إطار من المعتقدات والعادات والتقاليد التي سادت الخريطة الثقافية للمشرق العربي في ذلك الوقت. كما أن تلك المرويات كانت ترضي حاجة اجتماعية/ثقافية لشرائح بعينها في المجتمع المقدسي، خاصة بعد الفتح الإسلامي للقدس، وما أيقظه من شعور في الأمم المختلفة التي غلبت على أمرها مما جعل لها تكئة لانتحال الحديث وإرجاعه للرسول(ﷺ)، وإيجاد ما يعزز صلتهم بالإسلام، وتقيم لنفسها أمام ملأ المسلمين حجة ناهضة، تدل على فضل ومكانة أمصارهم ومدنهم على بقية المدن والأمصار الأخرى.

## ٢٧ـ العالم الغيبي للقدس

وفي القدس يتحالف الغيبي مع الأسطورة فيحيها، ولا تعود نتاجًا ميتًا لعصور فائتة، أو سرودًا لا طائل فيه إلا الإغراب أو الإمتاع، بل تظل طاقة حية لا تكف عن توليد الاعتقاد بروحانية القدس وبقوة وسلطان من شيد تلك المدينة، فتعد شهادة متجددة لها. فمدينة كهذه كان لا بد للعناصر الأسطورية أن تجد محلاً بها في أخبار أصول تلك المدينة وأن تمتلئ سيرتها بالعديد من سمات الأسطورة الموزَّعة في شتى كتب الرحالة والمؤرخين الذين كتبوا عنها متأثرين، بروح الموروث الشعبي المثقل بحكايات الجن والعفاريت المساعدة في عمران مدن الشرق الأدنى القديم واحتفى الخيال الشعبي بتلك المدينة فجاءت رؤيته لها مثقلة بالعناصر الغيبية الأسطورية والخيالية التي لا نجدها أحيانا إلا في قصص وحكايات ألف ليلة وليلة حيث يصف الرحالة والمؤرخون وكُتاب الفضائل أسطورة بناء بيت المقدس بقولهم: "…. وخبر ذلك ما روي أن الله عز وجل لما أوحى إلى سليمان "عليه السلام" أن ابن بيت المقدس جمع حكماء الإنس والجن وعفاريت الأرض وعظماء الشياطين وجعل منهم فريقًا يبنون وفريقًا يقطعون الصخور والعمد من معادن الرخام وفريقًا يغوصون في البحر فيخرجون منه الدر والمرجان وكان الدر ما هو مثل بيض النعام وبيضة الدجاج وأخذ في بناء بيت المقدس وأمر ببناء المدينة بالرخام والصفاح وجعلها اثني عشر ربضًا وأنزل كل ربض منها سبطًا من الأسباط وكانوا اثني عشر سبطًا فلما فرغ من بناء المدينة ابتدأ في بناء المسجد فلم يثبت البناء فأمر بهدمه ثم حفر الأرض حتى بلغ الماء فأسسه على الماء وألقوا فيه الحجارة فكان الماء يلفظها فدعا سليمان "عليه السلام" الحكماء الأحبار ورئيسهم آصف بن برخيا واستشارهم فقالوا إنا نرى أن نتخذ قلالاً من نحاس ثم نملأها حجارة ثم نكتب عليها الكتاب الذي في خاتمك ثم نلقي القلال في الماء وكان الكتاب الذي على الخاتم لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبده ورسوله ففعلوا فثبتت القلال فألقوا المؤن والحجارة عليها وبني حتى ارتفع بناؤه وفرق الشياطين في أنواع العمل فدأبوا في عمله وجعل فرقة منهم يقطعون معادن الياقوت والزمرد ويأتون بأنواع الجواهر وجعل الشياطين صفًا مرصوصًا من معادن الرخام إلى الحائط المسجد فإذا قطعوا من المعادن حجرًا أو اسطوانة تلقاه الأول منهم ثم الذي يليه ويلقيه بعضهم إلى بعض حتى ينتهي إلى المسجد وجعل فرقة لقطع الرخام الأبيض الذي منه ما هو مثل بياض اللبن بمعدن يقال له السامور والذي دلهم على معدن السامور عفريت من الشياطين كان في جزيرة من جزائر البحر فدلوا سليمان عليه السلام عليه فأرسل إليه بطابع من حديد وكان خاتمه يرسخ في الحديد والنحاس فيطبع إلى الجن بالنحاس وإلى الشياطين بالحديد ولا يجيبه أقصاهم إلا بذلك وكان خاتمًا نزل عليه من السماء حلقته بيضاء وطابعه كالبرق لا يستطيع أحد أن يملأ بصره منه فلما وصل الطابع إلى العفريت وجيء به قال له هل عندك من حيل أقطع بها الصخر فإني أكره صوت الحديد في مسجدنا هذا والذي أمرنا الله به من ذلك الوقار والسكينة فقال له العفريت إني لا أعلم في السماء طيرًا أشد من العقاب ولا أكثر حيلة منه وذهب يبتغي وكر عقاب فوجد وكرًا فغطى عليه بترس غليظ من حديد فجاء العقاب إلى وكره فوجد الترس فبحثه برجله ليزيحه أو ليقطعه فلم يقدر عليه فحلق في السماء ولبث يومه وليلته ثم أقبل ومعه قطع من السامور فتفرقت عليه الشياطين حتى أخذوها منه وأتوا بها إلى سليمان (عليه السلام) وكان يقطع بها الصخرة العظيمة وكان عدد من عمل معه في بناء بيت المقدس ثلاثين ألف رجل وعشرة آلاف يتراوحون عليهم قطع الخشب في كل شهر عشرة آلاف خشب وكان الذين يعملون في الحجارة سبعين ألف رجل وعدد الأمناء عليهم ثلاثمائة غير المسخرين من الجن والشياطين وعمل فيه سليمان (عليه السلام) عملاً لا يوصف وزينه بالذهب والفضة والدر والياقوت والمرجان وأنواع الجواهر في سمائه وأرضه وأبوابه وجدرانه وأركانه ما لم ير مثله وسقفه بالعود اليلنجوج وصنع له مائتي سكرة من الذهب وزن كل سكرة عشرة أرطال وأولج فيه تابوت موسى وهارون عليهما السلام".[٢١٦]

ما يهمنا في رواية تأسيس وبناء مدينة بيت المقدس السابقة أن الذهنية الشعبية متشبعة بالأساطير المتأثرة بالإسرائيليات التي تلح على دون حجة مؤكدة على إرجاع أصل كل المباني في بيت المقدس إلى سليمان عليه السلام على أن هذا لا ينتقص من أهمية الواقعة في حدودها الميثولوجية؛ ذلك أنها ارتبطت بالفعل، وعلى نحو ما بأمر إلهي وتبع ذلك بأمر ملكي من سليمان عليه السلام. كما أن الوجدان الشعبي متشبع تمامًا بفكرة المزج بين الدين والأسطورة، بل وحتى السحر، وهوما يزال متغلغلاً في حياته الاجتماعية والثقافية والسياسية. مثال ذلك أن يؤمن المرء بوجود عالمي الجن والإنس كأن يقول المرء في مجال الممارسة: "دستور يا حاضرين" لأخذ الإذن من الجن قبل صب الماء الساخن، لئلا يقع ذلك الماء فوق رأس جني فيؤذيه والتي تفعل ذلك من النساء فقد " يَلْطُشُها الجان"، وهنالك حكايات كثيرة لم نزل نسمعها عن نساء " ملطوشات"، أي مسكونات

بالجن، يتعرض لعذاب جسدي غير مرئي . ويضاف إلى ذلك ما تزخر به حكاياتنا الشعبية من قصص الزواج بين الجن الإنس، وقد أصبحت بدائل للزواج بين الآلهة والإنس في الميثولوجيات القديمة. ونذكر في هذا المجال الحروب التي قامت بين بني سهم وبين الجن حتى صعد بنوسهم الجبال، فلم يتركوا حية ولا عقربًا ولا خنفساء إلا قتلوها، والجن يتجسدون بأشكالها، حتى استغاث ملك الجن بقريش للصلح. والعرب نسبوا للقبائل البائدة: جديس، ثمود، عاد، العمالقة، جرهم، انحدارهم من زواج بين الجن والإنس أو الملائكة والإنس، ومن هنا جاء اعتبار القبور، والأماكن الخربة، والرطبة والوسخة والمهجورة في البيوت، مواطن للجن والعفاريت، وبعض الحمامات العامة أيضًا، وكانت تحية العربي للجن: عموا ظلامًا، اتقاء لشرهم، وأصابها التعديل اليوم فصارت "مساء الخير". فحضور الجن والعفاريت والشياطين في الحكايات الشعبية المرتبطة ببناء القدس يشكل مجالاً لخلق تواصل بين طبيعتين تبدوان متناقضتين من أجل تأسيس ليقين جديد وتكسير لثبات المعلوم والمجهول.

## ٢٨ـ القدس وأساطير المعادن السحرية

وكما إن الميثولوجيا الإسلامية هي التي اقترحت في قراءتها للنص القرآني - من ذي قبل - أن نتقبل من دون سؤال المصدر، شخصية آصف بن برخيا كاتب سليمان، على أنه هو الجني الذي نَدَب نفسه لحمل العرش الخاص بملكة سبأ والأتيان به في طرفة عين فإن تلك الميثولوجيا هي التي اقترحت أيضًا أن نتقبل من دون سؤال المصدر شخصية آصف بن برخيا كاتب سليمان كي يكون رئيسًا للحكماء والأعوان الذين استشارهم سليمان عند بناء مدينة بيت المقدس. وقد واصلت الميثولوجيا الإسلامية دون أدنى تحفظ عملها المتقن: تزويدنا بكل ما يلزم من عناصر التلقي المصمم لأغراض تصعيد وتنشيط هذه الخيالية وبث موتيفاتها لإلباس رواياتها ثوب المصداقية والخيال.[٢١٧] ففي رواية بناء بيت المقدس لعلنا نلحظ ظهور المعادن - خاصة معدن النحاس - بكثرة في أعمال بناء مدينة بيت المقدس (في سياق البحث عن حلول لترسيخ بناء أساس المدينة) في قولهم: "فدعا سليمان عليه السلام الحكماء الأحبار ورئيسهم آصف بن برخيا واستشارهم فقالوا إنا نرى أن نتخذ قلالاً من نحاس ثم نملأها حجارة ثم نكتب عليها الكتاب الذي في خاتمك" فوجود النحاس يتكرر كثيرًا فيما يتعلق بنشأة المدينة وعلاقة النحاس بعالم السحر قوية في الآداب الشعبية- ولعل هذا صدي من أصداء الاعتقاد العام حول خواص النحاس السحرية، وهو كثير الظهور في وصف الأبواب السحرية عادة والقصور والتماثيل العجائبية. فالمعروف أن الطقوس السحرية والأساطير الشعبية قد تأثرت بالنحاس والبرونز فاتخذت منها هي الأخرى مادة لتعاويذ السحر استمرت رغم انقضاء ألوف السنين تشغل حيزًا كبيرًا من فكر الوجدان الشعبي حتى يومنا هذا، حيث نرى ما تبقى منها قائمًا في صورة أسحار أو تمائم أو فوازير متداولة عند الشعبيين.

ونجد أن الصناع الذين اختصوا بتشكيل هذه المعادن، سواء أكانت نحاسًا أم حديدًا أم برونزًا، قد أحيطوا منذ القدم بأساطير رفعتهم أحيانًا إلى مرتبة الآلهة. فنجد مثلاً في المعتقدات الفينيقية القديمة إلهًا يدعى حدادًا، وهو إله الرعد. وكأنه بأصواته التي يصدرها يدق بمطرقته على السندان وهو السماء، ليصنع أدوات الحديد.[٢١٨] ويقول ابن شاهين في كتاب (الإشارات في علم العبارات): "أن ابن سرين حين سئُل عن النحاس فإنه يؤول على أوجه، فمَنْ رأى أنه أصاب نحاسًا فإنه يصيب خيرًا أو رزقًا. وقيل عند النابلسي من رآه فإنه يصيب مال من قبل اليهود والنصارى[٢١٩] وسبك النحاس اصطناع معروف لما فعله الإسكندر من سبك النحاس على سد يأجوج ومأجوج. ومَنْ رأى أنه أصاب نحاسًا غير معمول فإنه دخان وهول، وإن كان معمولاً فهو من الخدم (وأما السندان) فإنه يؤول بالقوة وربما كان مالاً على قدر ثقله. وقال جعفر الصادق: السندان يؤول على خمسة أوجه: رجل جليل القدر، ومنفعة، وقوة، وولاية، وإقبال في الأشغال.

ومن بين العقائد المرتبطة بالحديد والنحاس أيضًا اقترانهما منذ القدم بعقائد كانت تتخذ منها وسيلة لطرد الشياطين، كدقات الأجراس والآلات الموسيقية المختلفة، مثل المثلث والجنك الذي نرى إيزيس الممثلة في كثير من تماثيل دولة البطالسة في مصر ممسكة به ومتخذة منه سلاحًا لطرد الأرواح والشياطين الضارة.

وفي فنوننا الشعبية في كل من فلسطين ومصر نجد الأجراس النحاسية والحديدية مستخدمة كثيرًا في لجام وسرج بعض الدواب ولا سيما ما يجر منها العربات، حيث يمكن أن نستشف منها الغرض السحري الذي يهدف إلى طرد الأرواح أو الشياطين التي قد تؤثر على الدابة فتجعلها تتعثر في سيرها. وكانت بكل من مصر وفلسطين عادة شعبية حتى بداية القرن العشرين، ثم أخذت تتلاشى تدريجيًا وهي استعمال طاسة الخضة؛ وطاسة الخضة طاسة نحاسية كتب عليها بعض عبارات سحرية وتعاويذ بخط تتعذر قراءته في غالبية الأحيان، وفي وسط الطاسة شكل اسطواني يشبه النافورة، تتدلى منه سيقان نحاسية صغيرة تشبه السمك، وهي تحدث عند تحريك الطاسة صوتًا خافتًا. والمفروض أن يشرب المخضوض من طاسة الخضة إذا أصيب بذعر أو فزع، فطاسة الخضة – أو طاسة التربة على حد قول الشعبيين - تعتبر نوعًا آخر من الأجراس والصنوج التي من شأنها طرد الأرواح التي تصيب الإنسان أو الحيوان بالسوء، فمتى طردت هذه الأرواح زال الأثر السيئ المصاحب لها فيشفى الإنسان مما أصابه.[٢٢٠] وهوما يتشابه كثيرًا مع ما حدث في الرواية الشعبية الدائرة حول بناء مدينة بيت المقدس حيث اختفت العكوسات عن بناء المدينة بعد استخدام النحاس في البناء.

ومن بين الوسائل المتبعة في الكونغو للتنبؤ، والتي تشبه إلى حد بعيد فتح المندل في عاداتنا الشعبية، تقليد يقوم على استعانة الساحر بمرآة، يشترط في صنعها أن تكون من النحاس المصقول؛ لتظهر عليها صور الأشخاص الذين يرغب في التعرف عليهم، كمعرفة السارق أو

العدو أو ما شاكل ذلك. ويبدو في هذا التقليد أيضًا أنه يقرب من تقليد مماثل كان منتشرًا في عهد الفراعنة حيث استخدمت المرآة النحاسية في أغراض سحرية.(٢٢١) فتستخدم الشخوص النحاسية في ممارسات السحر الشعبي للاعتقاد بأنها تعمل على تقوية الباه، وتذكر إحدى الوصفات السحرية أنه في وقت حلول الزهرة درجة شرفها، يكون القمر والمريخ ممازجين لها، وتؤخذ صفيحة نحاس معتدلة السبك، وينقش عليها تمثال رجل وامرأة، ويشترط أن يكون النقش في وجود سبعة أشخاص بما فيهم النقاش، وثلاثة ذكور وأربعة إناث.(٢٢٢) ومن الشخوص النحاسية ما يعتقد أنها تقوي الباه وتصلح للعطف واستمالة النساء، نوع يصنع من النحاس الأصفر بوزن ثلاثة مثاقيل، ويصنع منه خاتم في وقت معين، ثم يركب عليه فص من حجر اللازورد الخالص، وينقش على الفص صورة امرأة جالسة مرخاة الشعر، وعن يمينها امرأة أخري تنظر إليها وفي ثيابها خضرة أو صفرة، وعليها طوق وأسورة وخلاخل. ومن عجيب ما يقال عن هذا الخاتم إن داود النبي (عليه السلام) قد صنعه، فكان عنده قوة شديدة على النساء حتى أنه تزوج مائة امرأة.(٢٢٣)

فعلاقة النحاس بعالم السحر وبناء المدن العربية قوية حتى أن مدينة بأسرها قد حشيت خوارق سميت مدينة النحاس في ليالي ألف ليلة وليلة وقد عرفت هذه المدينة العجيبة من قديم، بل عرفت بهذه الصورة نفسها التي نراها عليها في الليالي محاطة بالسور العجيب يذكر المسعودي في مروج الذهب فيقول: "وخبر مدينة الصفر(النحاس) وقبة الرصاص التي بمغاور الأندلس، ما كان من أنفسهم أنهم وصلوا إلى نعيم الدنيا والآخرة"(٢٢٤)؛ والملاحظ أن التأريخ ليس غاية ألف ليلة وليلة، ولا تقديم أنماط المجتمع وطبقاته ولا قص أخبار علومه وتطورها، ولا الحديث عن العمران والفتوحات، ولا عن الإصلاح وشؤونه، ولا بيان الظلم وألوانه، ولا التطلع إلى العدل والعلوم الجديدة، وإنما هي غاية محصورة في العبرة والاعتبار وأخذ العظة والإفادة من سلوكٍ أو تصرفٍ لشخصيةٍ.(٢٢٥)

## ٢٩ـ القدس وأسطورة خاتم سليمان عليه السلام

ويبدو أن فكرة خاتم سليمان الذي تكمن فيه قوى خارقة كانت سببًا في ظهور الكثير من المأثورات العربية وغيرها، حيث كان بطل هذه المأثورات (الخاتم المطلسم الذي يحقق الأماني) والتي نجد ثمة علاقة بين الخاتم وبين فكرة تحقيق الأماني في تفسير ابن سيرين بقوله: "وأما الخاتم فدال على ما يملكه ويقدر عليه فمَنْ أعطى خاتمًا أو اشتراه أو وهب له نال سلطانا أو ملك ملكا إن كان من أهله لأن ملك سليمان عليه السلام كان في خاتمه وأيضا فإنه مما تطبع به الملوك كتبها والأشراف خزائنها وقد يكون من الملك دارا يسكنها أو يملكها وفصة بابها وقد يكون امرأة يتزوجها فيملك عصمتها ويفتض خاتمها ويولج إصبع بطنه فيها ويكون فصه وجهها"(٢٢٦) ويقول الموروث الشعبي: إن سليمان سخر الكثير من الجان كعقاب لهم لخدمة بعض الأدوات كعبيد أو خدام يلبون رغبات من يملك هذه الأداة، من ذلك اللوح الذي يتحكم في الجني (عيروض) الذي يخدم سيف بن ذي يزن في سيرة سيف، وكذلك الخادم الموكل بالسوط المطلسم، والطاقية المخفية، والجراب الذي لا نفد ما فيه، وكثيرًا ما يتردد في ألف ليلة وليلة تلك الأقسام التي وضعها سيدنا سليمان الحكيم لقهر الجني - كما يقول الموروث الشعبي - يردد هذه الأقسام الكاهن أو الساحر لإرغام الجني على الطاعة وتنفيذ الأوامر.(٢٢٧) فذلك كله حلم ومنى ليس لهما من الواقع أصل. ويمثل نوعًا من الهروب من الواقع الأليم هذا الهرب نجده سائدًا في القصص الشعبية حيث يرسم القاص البطل وقد حصل على المال بغير جهد فهو يلقاه كل صباح "تحت سجادة الصلاة" أو الوسادة، شأنه شأن البطل الذي يقطع الآماد على بساط سحري حين كان الانتقال من بلد لآخر مشقة عظيمة. أو أن يحقق الإنسان كل ما يتمنى بحصوله على خاتم سليمان وهو الخاتم الذي استطاع سليمان به أن يستخدم الجن ويسخره، فحملت له البساط، وقطعت له الأحجار، وبنت له القصور، وفجرت له الأنهار والآبار وصورت له التماثيل من خشب ونحاس ومعادن أخرى كأنها الحياض التي تروي الأرض لطولها وعرضها وبواسطة هذا الخاتم - كما يقول الموروث الشعبي - ملك سليمان البلاد.

ويقول الموروث الشعبي إن سر قوة الخاتم والعزائم المرتبطة به ليس في الخاتم، وإنما في وجود (اسم الله الأعظم) عليه. وهوما ظهر جليًا في الرواية الشعبية الخاصة ببناء بيت المقدس إذ تقول: " ....ثم نكتب عليها الكتاب الذي في خاتمك ثم نلقي القلال في الماء وكان الكتاب الذي على الخاتم لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبده ورسوله".(٢٢٨) ولهذا ظهر في المصنفات الشعبية عدة صور لخاتم سليمان (خاتم سليمان هو نجمة سداسية استخدمت على نطاق واسع في أعمال السحر المرتبط بالجان، وهناك صور من هذا الخاتم تم تقسيمه فيها إلى مثلثات أو معينات عُمرت بأرقام ترتبط بحساب الجمل أي القيمة العددية لها) ربما تكون اقرب إلى تفسير مضامين المعتقد من هذه الصور ما يقال إنها تعمل على زيادة القوة الجنسية للإنسان عند جماع زوجته، حيث يكتب في ورقة ثم تشمع، أو ينقش في رصاصة ثم يوضع تحت اللسان عند الحاجة. أو يعلق على الظهر. وحول الخاتم أدعية خاصة وله ساعة معينة وبخور خاص، كما أن له ترتيلاً يتلى بطريقة خاصة ويشتهر في هذا الباب حل المربوط أو المعقود، وهو الموضوع الذي يأخذ المكانة الكبرى في مصنفات السحر الشعبي العربي والموروثات الشعبية العربية.(٢٢٩)

## ٣٠ـ القدس في السير الشعبية العربية

جدير بالذكر: أن الأساطير والحكايات الشعبية التي صاغها الوجدان الشعبي حول أصول نشأة مدينة القدس لم تتسرب إلى كتابات الرحالة والمؤرخين فحسب، بل نجد صداها في السيَّر العربية والشعبية التي إن دلت فإنما تدل على أن وجدان الشعب قادر على طي الزمان والمكان، وفتح المغاليق الموصدة، وحل الطلسمات المجهولة في إطار من الخرافة والخوارق، التي لا تخضع لأبعاد الزمان ومقاييس المكان وطاقة البشر، ومعنى ذلك أن السيَّر العربية والشعبية أصبحت مادة خصبة لدراسة العديد من العناصر الثقافية ذات الجذور

الضاربة في القدم سواء على المستوى المعتقدي أو على مستوى الممارسة الفعلية، أو حتى على مستوى تطور "الحكاية" من ناحية الشكل الأدبي بدءا بالأسطورة ومرورًا بالملحمة والحكاية الخرافية والحكاية الشعبية ووصولاً إلى الصياغات النهائية التي اتخذتها السيَّر الشعبية، والي تعد الأسطورة من أبرز الأصول الثقافية القديمة التي تمثل مرجعية هامة للسيَّر الشعبية. ومن السيَّر الشعبية التي مثلت الأساطير المرتبطة بالمدينة المقدسة أحدى المرجعيات الثقافية لها: سيرة "سيف بن ذي يزن"؛ والتي تمتلئ بالعديد من عناصر وسمات الأسطورة موزعة في شتى مواضع السيرة، من تلك السمات البارزة في السيرة: هي سمة أسطورية المكان.

والمكان في سيرة (سيف بن ذي يزن) يتسم ببعد أسطوري واضح يقدمه لنا الخيال الشعبي مزجًا بين القياس على الأماكن المحسوسة المألوفة وبين التصوير الذي اصطنعه ذلك الخيال الأسطوري، ومن هنا تأتي "عجائبيتها وغرابتها ومطلقيتها" وذلك حتى لو تضمن تقديم هذه العوالم ذكر بعض المعارف الجغرافية اليسيرة؛ كأسماء البلدان والأنهار والجبال وغيرها، وعلى الرغم من أن السيرة ذكرت أسماء: القدس والحبشة، اليمن، المغرب، مصر والشام، واليونان، النيل، الفرات. إلا أن هذه الأسماء لم تدل على مواقع جغرافية واقعية، وإنما كانت دلالات الأسماء مجرد خلفية لعالم أسطوري بالفعل، ومن ذلك القدس التي وردت في السيرة في طور النشأة والتكوين في زمن يستحيل أن يكون هو زمن النشأة الفعلية للمدينة العتيقة أرضًا وشعبًا.

ولعل عودة عُجلي إلى كتابات الرحالة والمؤرخين المسلمين ورواياتهم السابقة عن أصول ونشأة المدينة المقدسة تؤكد حقيقة مؤداها أن المخيلة الشعبية - في العصور الإسلامية - لم تكن تختلف كثيرًا عن مخيلة المؤرخين والرحالة والمتعلمين أو المخيلة العلمية آنذاك.. حيث تتداخل الأساطير التعليلية والشعبية والدينية وتلتقي عند الخطوط العريضة لنشأة القدس. مما يعني أن القاص الشعبي كان على معرفة وثيقة بهذا الموروث الفولكلوري التاريخي، الجغرافي المتعلق بالقدس على نحو يسمح له بإعادة إنتاج هذا الموروث (العلمي بمفهوم ذلك الزمان). هكذا إذن؛ كان احتفاء الموروث الشعبي الذي حفظته لنا الكتابات التاريخية وكتابات الرحالة وأصحاب فضائل البلدان عظيما بالقدس العربية وآثارها التي يرجع تاريخها إلى عصور موغلة في أعماق الزمن، كما أن معظمها يحمل من الآثار المادية ما يدل على أن ثمة حضارة تليدة هي التي أفرزت مثل هذه الآثار العظيمة، بيد أن انقطاع أخبار هذه الحضارة القديمة؛ نتيجة لبعد الزمان أفسح المجال أمام الخيال لسد الثغرة الناجمة عن نقص المعلومات من ناحية، والتعبير عن الرؤية الشعبية للتاريخ الذي أنتج آثار القدس وحضارتها من ناحية أخرى.(٢٣٠)

## خاتمة

لقد آن لنا أن نضع رحلنا، ونشرع بكتابة تصوراتنا، واستنتاجاتنا بعد تلك السفرة المضنية التي قمنا بها إلى أساطير مدينة القدس العربية في كتابات الرحالة والمؤرخين. مع الأخذ بأن الدراسة لا تدعي أنها قد وصلت إلى نتائج هامة، أو أحكام مقررة في الموضوع. فقد شغلت الدراسة بالبحث نفسه في أكثر الأحيان عن النظر إلى غاية أخرى غير الاستمرار فيه، على أمل أن تصل الدراسة إلى غايتين: الأولى؛ أن نقف على بعض سمات الكتابة التاريخية المتعلقة بالقدس، وروحها لدى الرحالة والمؤرخين المسلمين وأصحاب فضائل البلدان، وأنماط التفكير السائد آنذاك. وأما الغاية الثانية؛ فهي محاولة الوصول إلى تفهم نفسية هذا الشعب الذي طالما أكد ولا يزال على عروبة القدس؛ لأنها أصدق مما قد توصلنا إليه دراسات أخرى، أدق وأعمق، ومرجع ذلك ما حمله الموروث الشعبي لرؤية الناس لتاريخ المدينة المقدسة، وتفسيره لمسيرتها الحضارية، كما تشي بكل ما كان يحرك الوجدان الشعبي من قيم، أو مثل عُليا، في إطار من النظام الأخلاقي الذي حكم حركته في الزمان والمكان. ومما يعبر به الناس عن أنفسهم وعن ما يربطهم بمدينتهم المقدسة بشكل تلقائي.

وإذا كان الظهور الاعتقادي للأساطير أو لرواسبها المعرفية في الإنسان قد يؤدي إلى تراكم التخلف، فإن الظهور الواعي لها في الإبداع الأدبي والفني، وحتى الفلسفي، يمكن أن يحقق له عمقًا تاريخيًا ومعرفيًا أكبر، ويقدم له صفات جمالية آسرة وغير محدودة. ويدعم جوانبه الوظيفية والتربوية والأخلاقية والاجتماعية والقومية والإنسانية، فيبعده عن الخطاب المباشر، ويضعه على مسار حركي ما بين الواقع الصلب، والمتخيل الثَرّ. إن انبعاث أسطورة ما، ووضعها أساسًا لمسار فكري أو سياسي يمكن أن يؤدي ذلك إلى تغيير مجرى التاريخ في منطقة ما، كانبعاث أسطورة الميعاد في فلسطين، ويمكن لمجموعة من الأساطير أن تستغل لتكون الأساس لمنظومة فكرية عنصرية توسعية، متخذة القوة والمنطق السياسي سبيلاً لتحقيق غايات معينه. وهو ما يحدث الآن في مدينة القدس التي ظلت أرض صراع دام قرنين من الزمان، من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي وهى الآن أرض صراع استكمل قرنًا من الزمان، ولم تظهر بعد فواتح انتهائه.

لقد اختار جماعة من كهنة اليهود من أجل تحقيق أهدافهم منذ القدم مجموعة من الشعارات والرموز المُلَفّقة والمثلة بالخيال، وجعلوا لها مسمّى دينيًا أسطوريًا؛ لأنّهم يدركون جيدًا الدور الفاعل والمؤثّر للأساطير، فعكفوا على وضع كتابهم الذي سمّوه "التوراة" ونسبوه إلى موسى (عليه السلام)، ثم عمدوا بعد ذلك إلى توظيف الخيال الشعبي في كتابهم هذا توظيفا تامًا خلال سنوات عمل طوال؛ خدمة لآمالهم المزعومة، ولقد استطاعوا بهذا الأسلوب أن ينفذوا إلى وعي أتباعهم ويدفعوهم نحو الهجرة والقتال وبذل التضحيات.

إذن فما أُنشئ كيانهم إلا تحت عناوين مشبعة بالخيال انتزعوها من وحي أساطيرهم ومدوناتهم التوراتية فأطلقوها، وزمجروا بها،

وروّجوا لها بكافة الوسائل وفي مختلف المناسبات، فهلّلوا بأساطير من مثل "أرض الميعاد" و"شعب الله المختار" و"هيكل سليمان" و"نجمة داود" و"ميراث الأنبياء" و"أرض الآباء" و"جبل الربّ" و"العرق السامي" وغيرها من أشكال متنوعة، ثم أُخْرِجت على هيئة أساطير ذات تعابير رنّانة مؤثّرة فاعلة قادرة على الوصول إلى وجدان أصحابها، تبثُّ العاطفة وتهزُّ المشاعر وتزرع الإيمان بالمبدأ والتفاني من أجله وخاصّة عند العامّة، ولقد تمكّنوا بالفعل من أن يجدوا محلّ القبول ووجه الرضا لدى أتباعهم.

فإذا كان أصحاب المدونات التوراتية قد اعتمدوا هذا السلاح ونجحوا فيه إلى حدٍّ بعيد، أفلا يكون من الأولى أن نقف نحن أمام خطواته الناجحة تلك بحيادية ووعي، وعلى مبدأ تقدير العقل؛ لندرس حقيقة الأساطير ودورها في حياة الفرد والجماعة، ثمّ نتفحّص الأساطير والمدوّنات في تراثنا العربي القديم، ما هي وما مضامينها وما هو مصدرها ومن القائم عليها؟ فإن خلصنا إلى أنّها مصدر صادق ومعتمد من مصادر التاريخ أوليناها من الدراسة اللائقة ما تستحق، فلعلّ بها من الكنوز والأسرار ما يُعيننا على اختراق النظام المعرفي السائد اليوم والمغلَّف بسياجٍ حصين، ومن ثَمّ يفتح أمامنا المجال نحو تأسيس نظام معرفي سليم، يوصلنا إلى الحقيقة المغيّبة وسط هالات التعتيم وسحب الضباب، الذي وصل إلى حدّ تجمّد فيه الوعي وفُقدت الثقة بالذات وبالمقدرات، وإلى حدّ فشلت الأمّة في تبوء مكانتها التي تستحقّها[٢٣١]، فكانت النتيجة وبكل أسف أن انحطّت من مقامها وعجزت عن النهوض بأدوارها التي هي قادرة عليها. وإذا قمنا بذلك نكون قد رددنا أسطورتهم المشوّهة تلك بذات السلاح الذي صالوا به علينا وجالوا، ولكن بهيئته السويّة النقية أعني بأسطورة الحقيقة والصواب؟

ونحن نعرف أن الصراع القائم ليس صراعًا دينيًا حضاريًا فقط ولكنه صراع سياسي أيضًا ولكننا لا نستطيع أن نغفل عن الصبغة الدينية له وهو صراع أدت فيه الأسطورة دورًا فاعلاً ومؤثرًا. فالقدس لا يمكن أن تستحيل إلى أنها محض موقع وعاصمة، فهي ليست "برلين" يمكن أن تحل محلها "بون" في الضمير الشعبي الألماني، وهي ليست "استامبول" يمكن أن تحل محلها "أنقرة" في الضمير الشعبي التركي[٢٣٢]. ولكنها - كما يؤكد الوجدان الشعبي العربي والمسيحي والإسلامي – "القدس" بغير بديل. وهي لب الصراع القائم، وهي سطوته، ومن ملكها ملك فلسطين كلها؛ ففلسطين بغير القدس لا تكون أكثر من سيناء مصر أو جولان سوريا أو شريط حدود لبنان الجنوبي، قضية تحرير سياسي بحت. ولربما لا نكون مبالغين إذا قلنا: من ملكها أوشك أن يملك الدنيا كلها. فقد روي الموروث الشعبي: "ملك الأرض أربعة أنفس: مؤمنان وكافران فأما المؤمنان فسليمان بن داود وذو القرنين وأما الكافران فبخت نصر ونمرود".[٢٣٣] فبيت المقدس" لم يبق ملك من ملوك الدنيا إلا قاتل عليه وطمع في امتلاكه"[٢٣٤]!!

ولكون الخيال ميدانه طلق تختلط فيه الصور وتتوالد كما تشاء دون قيد حتى ليصعب إيجاد الفواصل أحيانًا عندما نؤصل لنشأة القدس أرضًا وشعبًا وعمرانًا فذلك الحدث في ذاته إن شئنا التأريخ له فإنه بلا أدنى شك سيصبح خارج إطار العصور التاريخية وينتمي بشدة إلى عصور الأسطورة مما يجعله يتخطى حدود الزمن وهوما نتلمسه في كتابات الرحالة والمؤرخين في سياق محاولاتهم للتأصيل لنشأة القدس وتسجيلهم لتجاربهم ومشاهداتهم الواقعية متعدين منطق العقل أحيانًا ومقتربين من الخيال الشعبي والانغماس في عالم الأساطير في وصفهم التفصيلي لآثار وعمران القدس التي قد يكون لها وجود فعلي ملموس أو آثار لا وجود لها في عالم الواقع التي كثيرًا ما كانت مرتعًا خصبًا للخيال تلعب فيه الملائكة وبعض المخلوقات الأسطورية دورًا لا بأس به.

وتنوع المكان عندهم تنوعًا كبيرًا؛ فمن الآبار والعيون التي تسكنها الروحانيات والملائكة، والأسوار المرصودة، والجبال الشاهقة، والصخور المقدسة والأحجار السحرية. إلى البرك الغامضة، والقصور المطلسمة، ومن عالم الجن والشياطين والسحرة إلي الحيوانات والطيور، والنباتات العجيبة والجواهر والمتلألئة. في إطار غرائبي أبدعه المعتقد الشعبي المقدسي، ونقله لنا المؤرخون في كتاباتهم، مستعيرين هيكل الأساطير والحكايات الشعبية، دون المضمون.

فلم يستعينوا بشكل الأساطير، والحكايات الشعبية الرائجة، آنذاك. بل اكتفوا فقط بروحها، وصبوه في شكل جيد ممزوج بالحقائق التاريخية. الممزوجة بالمعتقدات الشعبية التي تستند إلى قسط كبير من الخيال. بيد أن ما نسج حول القدس على أنه مجرد أساطير أو خرافات إنما هو تاريخ حقيقي اندثر تحت عدة طبقات من الأخبار والقصص الشفاهية لإضفاء طابع غرائبي على الأحداث، فالميثولوجيا العربية الإسلامية تتضمن التاريخ ولكن لا تقوله، ويتعين علينا باستمرار أن نستنطق هذه الميثولوجيا عبر إبداء أقصى جهد ممكن لإزاحة ما تراكم من طبقات الخيال السميكة لنعرف من نحن وإلى أين؟.

الأمر الذي يمكننا من أن نُظهر صلتها بالعقائد والطقوس التي سبقتها في الأزمنة الغابرة فنبين بهذه الكيفية تشكل الطقوس القديمة بعقلية العصر الذي انتهت إليه مما يساعدنا في تقديم قراءة مفتوحة لتلك الممارسات الشعبية ولتاريخ المدينة كلها، لاعتقادنا بأهمية الوعي بالموقف الراهن للثقافة الشعبية، وإدراك مكوناتها وعناصرها، وطرحها كوثيقة علمية تاريخية أكثر صدقا واحترامًا - أحيانًا - من الحولية والوثيقة أو البردية التاريخية التقليدية؛ إذ إنها - الوثيقة الرسمية - لم تعد تكفي لتوضح لنا وضع المجتمع، والكيفية التي رأى أصحاب ذلك المجتمع أنفسهم وأرضهم، والصورة التي يرسمونها لأنفسهم أو يضعون ذاتهم وتاريخهم داخل إطارها .

فلا يزال هذا الموروث يحتل مكانة هامة في حياتنا الشعبية، ويشكل جزءًا لا يستهان به من إطارنا الثقافي، ويرتبط بوشائج خاصة بكل من العالم الفيزيقي والعالم الغيبي، وأضحى جزءًا لا يتجزأ عن

تاريخ الوطن والمجتمع والذي هو الشوق حقًا إلى الحياة. وهو يحتاج إلى دراسات تجلو غوامضه وتزيل الصدأ، وترفع منه العوالق وتقدح فيه شرارة الوعي (بتجنب سلبياته التي فرضت علينا قيودًا من السلوك والفكر) لتعطي صورًا أكثر مصداقية عما حوته الكتابات التاريخية ذات الصبغة التقليدية الرسمية، فالفهم الدقيق للموروث الشعبي هو عصب السياق الحقيقي للتعامل معه، ومن ثم يجب أن ننظر إليه من داخل أنفسنا، ومن خلال أيديولوجية الجماعة الشعبية، بحثًا عن مصادر الإلهام فيه باعتباره إنتاجًا ثقافيًا ينطوي على الذات الحضارية.

وقصارى القول؛ قد لا يعتبر هذا البحث متكاملاً في فكرته، فربما ظهرت فيه بعض ثغرات، ولكنه يعتبر في مجموعه محاولة لإثارة الوعي أوقل (عودة الوعي) بتراثنا الحضاري المتعلق بالعاصمة الفلسطينية: القدس، وهو يصدر عن رؤية تلتمس في الماضي التفسير الشعبي لتاريخ القدس. أو ما يمكن أن نسميه بـ(البعد الثالث) للدراسات التاريخية المتعلقة بالمدينة المقدسة؛ أي التفسير النفسي والوجداني ورؤية الجماعة الإنسانية لذاتها ولمدنها وللكون والظواهر والأحداث من حولها.

وختامًا؛ فما من خاتمة فنحن لم نبدأ بعد. في دراسة وتحليل المصادر التاريخية والسرديات والمدونات العربية المتعلقة بالقدس، على الوجه الأمثل. ولم نبرز دلالات ما حملته من أخبار وحكايات شعبية وأساطير لا نزال نرفضها في البحث، ولا نعتمد عليها بالرغم أنها كانت هي التاريخ الذي يصدقه آلاف وآلاف من الناس – عامة وخاصة – والتي كانت هي التاريخ الذي عاش ولا يزال يعيش عليه الكثير ممَنْ يفوقون قراء الكتب العلمية عددًا وإيمانًا بصدق التاريخ...فلنبدأ....ربنا زدنا علمًا وتواضعًا ﴿ ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾.

## الهوامش:

(١) قاسم عبد قاسم: **عصر سلاطين المماليك التاريخ السياسي والاجتماعي**، القاهرة ٢٠٠٨م، ص ٢٠٢؛ مازن عوض الوعر: **التفكير اللغوي عند الجغرافيين والرحالة العرب**، مجلة التراث العربي- دمشق٢٠٠٦ العدد ١٠٤ السنة السادسة والعشرون - كانون الأول، ص٢٣.

(٢) محمد الفاسي: **الرحالة الشهير أبو عبد الله محمد العبدري**، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مجلد ٩ ، ١٠ مدريد ١٩٦٢ ، ص١.

(٣) كراتشكوفسكي: **الأدب الجغرافي عند العرب**، (جـ١، ترجمة: صلاح الدين عثمان، القاهرة،١٩٦٥ م)، ص ٣٣٢.

(٤) لم يحظَ الأدب الشعبي العربي بالقيمة الفنية الاعتبارية اللائقة به على المستوى الرسمي، وظلَّ، بعد معرفته الطويلة، مهمشًا ومنبوذًا، وبعيدًا عن التناول والدرس، والبحث والتقصي لأسباب عديدة، في طالعها: عدم اهتمام أولي الأمر، الولاة والأمراء، والملوك، وأصحاب الأدب.. به لأنهم جميعًا عدّوه أدبًا للعامة، يحتفي بالصعاليك، والشذّاذ، والجواري والقينات، والمعارك الوهمية، وطقوس السحر والشعوذة، وفنون الاحتيال والمداورة، والتشاطر الكاذب (من الشطارة)، وبالحكايات التي لا تؤهلها خرافاتُها أن تدوّن وتسجل في القراطيس، ومن ثم لأن منشئي الأدب الشعبي كانوا يحتفون بالسجع، والترادف، والتوازن، والإطناب، والتطويل، والالتفات، وبصياغات بعيدة عن نهج البلاغة العربية، ومن بعد هذا كله لأن مصنفي الأدب العربي وناسخيه عدّوا الأدب الشعبي بلا قيمة أحياناً لما فيه من سلوكيات وأساليب بعيدة عن الأخلاق وتوجهاتها، وأحيانًا لأنه يدور في عوالم الخيال والإضافات كالغولة، والعفاريت، والبحور السبعة... الخ. وإضافة إلى ما سلف اقتنع مصنفو الأدب العربي أن الكثير من الأدب الشعبي أدبٌ وظيفي- شفهي، حاضنته الأساسية، بل موزعته الأساسية هي الجدات اللواتي ابتدعن الخرافات، والحكايات من أجل السمر في الليالي، وهدهدة الأطفال وتخويفهم حصرًا من الليل والعتمة. للمزيد راجع: دراسة عمرو عبد العزيز منير تحت عنوان **(الحضارة المصرية القديمة بين المعتقدات السحرية والأساطير العربية)** مكتبة النافذة، القاهرة ٢٠٠٨م، ص٨؛ الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين المسلمين (دار عين)، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٨م، ص٥.

(٥) مصطفى مراد الدباغ، **بلادنا فلسطين**، الجزء الأول، القسم الأول، بيروت ١٩٦٥، ص ٤١.

(٦) لوران غاسبار، **تاريخ فلسطين**، منشورات وزارة الدفاع السورية ١٩٦٩، دمشق، ص ٥٥؛ شمس الدين الكيلاني: **رمزية القدس الروحية، قداسة المكان** (منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق٢٠٠٥م)، ص١٨.

(٧) شمس الدين الكيلاني: **رمزية القدس الروحية**، قداسة المكان، ص١٩ وما بعدها.

(٨) محمد محمد حسن شراب: **بيت المقدس والمسجد الأقصى**. دار القلم. دمشق ١٩٩٤. ص ٣٨.٤٣.

(٩) خالد عبد الرحمن العك: **تاريخ القدس العربي القديم**، مؤسسة النوري، دمشق ١٩٨٦. ص ٣٨. شمس الدين الكيلاني: **رمزية القدس الروحية**، ص ٢٠ وما بعدها.

(١٠) شراب. مرجع سابق، ص٣٤؛ شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٢٧.

(١١) مصطفى مراد الدباغ، ص ٥٦.

(١٢) فيليب حتى، **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين**، ج١، ترجمة جورج حداد وعبد المنعم رافق، بيروت ١٩٨٥، ص٢٢٣.

(١٣) غاسبار، ص ٣٧؛ شمس الدين الكيلاني: **رمزية القدس الروحية، قداسة المكان**، ص٢٠.

(١٤) المصدر السابق، ص٤٤.٤٨؛ شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٢٢.

(١٥) شراب، مرجع سابق، ص٦٤.

(١٦) ياقوت الحموي. **معجم البلدان**، الجزء الأول، اختيار عبد الإله نبهان وزارة الثقافة. ص ١٦٨ - ١٧١.

(١٧) شهاب الدين أبي تميم المقدسي (ت.٧٦٥ه): **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** (تحقيق: أحمد الخطيمي، دار الجيل، بيروت)، ص٢١١.

(١٨) ناصر خسرو علوي: **سفرنامة** (ترجمة يحيى الخشاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، العدد١٢٢)، ص٦٧.

(١٩) نبيه العاقل، **موقف سكان بلاد الشام من الفتح**. (ندوة) المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام. عمان ٩٨٧. ص ١٦٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣. وانظر: شمس الدين الكيلاني: **رمزية القدس الروحية**، قداسة المكان، ص٢٣.

(٢١) الطبري. ج١، ص ٢٠٩.

(٢٢) يُنظر للطوفان كحدث عالمي لكثرة انتشاره وإن بتفاصيل مختلفة يقترب بعضها من الحادثة الحقيقية التي حدثت كما في أساطير السومريين والبابليين، ويبتعد بعضها الآخر عن تلك التفاصيل بحيث يطغى الخيال على الحقيقة كما في أساطير الإغريق والهنود وتبدو رواية التوراة والطوفان متشابهة مع رواية الطوفان في الأساطير السومرية والبابلية. أما القرآن الكريم فقد أجمل القصة كما ذكرنا ولم يحدد مكان وزمان الطوفان ولم يحدد من كان مع نوح، ولكن أكد على حقيقة الطوفان: للمزيد انظر: محمد خليفة حسن: **الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم**، ص ٣٧-٥٠؛ مجموعة من الباحثين: **طوفان نوح بين الحقيقة والأوهام**، (سلسلة السراة، الطبعة الأولى، البحرين، ٢٠٠٥)، ص ١٢؛ كارم محمود عزيز، **النموذج الفولكلوري للبطل في العهد القديم دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه – غير منشورة – المعهد العالي لحضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق ١٩٩٧م، ص ٤٥-١٤٥؛ فراس السواح: **مغامرة العقل الأولى**، ص ١٥٧-٢١٠؛ محمد الحامدي: **الطوفان بين الحقيقة والأسطورة** (مجلة التراث العربي، العدد ٥٨، دمشق ١٩٩٥م)، ص٦٧.

(٢٣) قسم أوغسطين تاريخ العالم إلى عصور ستة وجعل مجرى العصور الستة مماثلة لمراحل عمر الإنسان وكانت غايته أن يوضح أن الوجود الإنساني سوف ينتهي بعودة المسيح وقيام القيامة في اليوم السابع وجاء التقسيم على النحو التالي: من آدم إلى الطوفان، من الطوفان إلى أبراهام، من أبراهام إلى داود، من داود إلى الأسر البابلي، من الأسر إلى ميلاد المسيح، العصر الحاضر: قاسم عبده قاسم: **تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية**، ص٤٥؛ بيريل سمالي: **المؤرخون في العصور الوسطى** (ترجمة: قاسم عبده قاسم، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤م)، ص٣٩؛ آلبان ويدجري: **التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توبني**، (ترجمة: عبد العزيز جاويد، سلسلة الألف كتاب الثاني، العدد ٢٢١، القاهرة ١٩٩٦م)، ص١٨٣.

(٢٤) فراس السواح: **مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة السورية وبلاد الرافدين**، الطبعة العاشرة، دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣م، ص١٥٧.

(٢٥) أحمد عثمان: **تاريخ اليهود** (الجزء الأول، مكتبة الشروق، القاهرة ١٩٩٤م)، ص٥.

(٢٦) ذكرت قصة نوح في عدة سور بشيء من التفصيل في الأعراف وهود والمؤمنون والشعراء والقمر وسورة نوح، وتختلف الآيات بالألفاظ بحسب ما تكون الغاية من إيراد الآيات والمراد من معناها. وروت التوراة في سفر التكوين في الإصحاح السادس والسابع والثامن قصة الطوفان، فأسهبت في سرد الأحداث، وبينت الأسباب والنتائج، ورواية التوراة فيها عناصر مشابهة للعناصر الموجودة في أساطير بلاد ما بين النهرين، وتختلف عنها في جوانب أخرى، وقد أثرت هذه الرواية في كافة أتباع الأديان الثلاثة: الموسوية والمسيحية، والإسلام

(٢٧) **السامية**: نسبة إلى سام بن نوح (ﷺ)، أما الحامية: فهي نسبة إلى حام بن نوح ﷺ. واليافثية نسبة إلى يافث بن نوح.

(٢٨) المقريزي: (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد) (ت.٨٤٥ه): **الخطط المقريزية المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**(أربعة أجزاء، طبعة سلسلة الذخائر من طبعة بولاق، الأعداد٥١-٥٤ ، القاهرة ١٩٩٩م)، ج١، ص٣٢٥.

(٢٩) المقريزي: (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد)(ت.٨٤٥ه): **ضوء الساري لمعرفة خبر تميم الداري**، (مخطوط مصور غير محقق، بالمكتبة الخاصة للمؤلف)، الورقة الثانية.

(٣٠) ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)،(ت. ٨٠٨ ه): **تاريخ ابن خلدون**، (الجزء الثاني، سلسلة الذخائر، العدد ١٥٤، القاهرة ٢٠٠٧م)، ص٥.

(٣١) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) ت. ٣٤٦ه: **أخبار الزمان ومن إبادة الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية** (ط. الأولى، الرياض ١٤١٥ه)، ص ٥٨.

(٣٢) البيروني (أبي الريحان محمد بن أحمد): **الآثار الباقية عن القرون الخالية** (مكتبة المثنى، بغداد، د.ت)، صـ ٢٤.

(٣٣) محمد فيض الله الحامدي: **طوفان نوح بين الحقيقة والأسطورة**، ص ٦٧؛ مجموعة من الباحثين: **طوفان نوح بين الحقيقة والأوهام**، ص٢١٧.

(٣٤) مجير الدين الحنبلي: **الأنس الجليل**، ج١، ص١١٢.

(٣٥) شعيب حيليفي: **الرحلة في الأدب العربي التجنس**، آليات الكتابة، خطاب المتخيل (كتابات نقدية، العدد١٢١، القاهرة ٢٠٠٢م)، ص٤٤٨.

(٣٦) القزويني: (زكريا بن محمد بن محمود) (ت.٦٨٢ه): **آثار البلاد وأخبار العباد** (جزآن، الطبعة الأولى، سلسلة الدراسات الشعبية، العددان ٧٧، ٧٨، القاهرة ٢٠٠٣م، ج١)، ص١٤٩.

(٣٧) ابن عساكر الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي. **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**. الشيخ عبد القادر رتبة بدران. (ج١. دار المسيرة ط٢ بيروت ١٩٧٩). ص٢٢.

(٣٨) أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، العربي لنشر والطباعة والتوزيع ط٨. دمشق بدون تاريخ، ص٧٠.

(٣٩) المسعودي: (أبو الحسن علي بن الحسين)(ت٣٤٦ه): **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (أربعة أجزاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ١٩٧٣م). ج١. ص ٣٥.

(٤٠) مصطفى مراد الدباغ، **القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين**. (بيروت، ١٩٧٩)، ص١٧٤.

(٤١) ابن كثير: (الحافظ أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي)(ت٧٧٤ه): **البداية والنهاية**، (الطبعة السادسة، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١م) ج٢. ص ١٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ج١. ص ١٩٦.

(٤٣) المسعودي. مروج الذهب. ج٢، ص ١٠٦، ١١٠. اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج١. مصدر سابق. ص ٢٣٤. ٢٤٠.

(٤٤) ابن الكثير. ج١. مصدر سابق. ص ٤٤. والطبري. ج١. ص ٢٠٣. ٢٠٤.

(٤٥) ابن الكثير. المصدر نفسه. ص ٤٠.

(٤٦) ياقوت الحموي. **معجم البلدان**. ج١. دار صادر. بيروت. ١٩٥٥. ص ٣٧٥.

(٤٧) المصدر نفسه. ص ٣٧٥.

(٤٨) ابن الكثير. ج١. مصدر سابق. ص ٩٧.

(٤٩) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (طبعة بريل ،الطبعة الثانية ، ليدن ١٩٠٩م) ، ص١٥١.

(٥٠) مجير الدين الحنبلي. ج١. مصدر سابق. ص ٢٢.

(٥١) ابن حوقل. أبو قاسم النصيبي: **كتاب صورة الأرض**.( منشورات مكتبة الحياة. بيروت ١٩٩٢ )،ص ١٥٣.

(٥٢) شهاب الدين أبو عمرو بن تميم المقدسي. **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**. (تحقيق أحمد الخطبي دار الجيل بيروت بدون تاريخ. ج١). ص ٨٥ . ٨٦.

(٥٣) ابن كثير ج٩. مصدر سابق. ص ١٥٤. وابن عساكر ج١. مصدر سابق. ص ١٩٦.

(٥٤) ابن عساكر. ج١. مصدر سابق. ص ٣٧.

(٥٥) ابن زولاق: (الحسن إبراهيم بن الحسين الليثي) (٣٨٧:٣٠٦هـ): **فضائل مصر وأخبارها وخواصها**، (تحقيق: على عمر، س. مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٩م)، ص١٢، المقريزي: **الخطط**، جـ١، ص٢٥؛ الإسحاقي: (محمد بن عبد المعطي بن أبي الفتح بن أحمد بن عبد الغني بن على المنوفي): **أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول**، (سلسلة الذخائر، العدد ٣٥، القاهرة ١٩٩٨م)، ص٨

(٥٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: **المنتظم في التاريخ** (طبعة مكتبة السعادة، القاهرة ،د.ت)، ص٧.

(٥٧) ابن حوقل: مصد سابق، ص٨٨.

(٥٨) السيوطي (جلال الدين) (ت. ١٩١١م): **كوكب الروضة في تاريخ النيل وجزيرة الروضة** (تحقيق: محمد الششتاوى، الطبعة الأولي، دار الآفاق العربية، القاهرة ١٩٩٧م) ص٣٣٨.

(٥٩) ابن الجوزي: **تاريخ بيت المقدس**، ص١١. المقدسي: **أحسن التقاسيم**، ص١٨٧.

(٦٠) أبو حسن الربيعي المالكي. **فضائل الشام ودمشق**. تحقيق صلاح المنجد. المجمع العلمي العربي. دمشق. ١٩٥٠. ص ٩.

(٦١) الحنبلي، ج١. مصدر سابق. ص ٢٢٨.

(٦٢) إبراهيم زيد الكيلاني، **المراسلات النبوية مع بعض القبائل العربية في جنوب الشام**. (ندوة) المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام. عمان. ١٩٩٧. ص ٨٥.

(٦٣) أكرم زعيتر: **القضية الفلسطينية**.(القاهرة ١٩٥٥م). ص ٢٥؛ شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق ، ص٦٩.

(٦٤) أبو الحسن علي بن محمد الربيعي المالكي. **فضائل الشام ودمشق**. (تحقيق وتقديم صلاح الدين المنجد. دمشق. ١٩٥٠."مقدمة المحقق") ص ١٣. ١٤.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٤.

(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٦.

(٦٧) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٦٨) المصدر نفسه. ص ٣٦. ٣٧.

(٦٩) قاسم عبده قاسم: **تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية**، ص١٣٩.

(٧٠) قاسم عبده قاسم: **بين التاريخ والفولكلور**، (الطبعة الثانية، دار عين للدراسات، القاهرة ١٩٩٨م)، ص٥٦.

(٧١) حاجي خليفة. **كشف الظنون**، ج٢. بيروت دون تاريخ. ص ١٢٤.

(٧٢) د. محمود إبراهيم. **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الكويت ١٩٨٥ . ص ٧٥.

(٧٣) شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٦٩، ص٧١.

(٧٤) المقدسي: مصدر سابق، ص٥.

(٧٥) نفسه، ص١٧.

(٧٦) علي السيد علي: **القدس في العصر المملوكي** (الطبعة الأولى، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦م)، ص٢٦٠، ص٢٦١.

(٧٧) سليم عرفات المبيض: **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية** (سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٦م)، ص٢٢٥.

(٧٨) سليم المبيض: نفسه، ص٢٢٦.

(٧٩) للمزيد انظر/ إبراهيم شعلان: **الشعب المصري في أمثاله العامية** (سلسلة الدراسات الشعبية ، العدد ٨٨، القاهرة ٢٠٠٤م)، ص٦.

(٨٠) مجير الدين الحنبلي: مصدر سابق، ج٢، ص٥٩.

(٨١) القزويني: (زكريا بن محمد بن محمود) (ت.٦٨٢هـ): **آثار البلاد وأخبار العباد**، (ج١، الطبعة الأولى، سلسلة الدراسات الشعبية، العددان ٧٧، ٧٨، القاهرة ٢٠٠٣م)، ص١٤٩.

(٨٢) المقدسي: مصدر سابق، ص٨٧.

(٨٣) التطيلي (بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي: **رحلة بنيامين التطيلي** (ترجمة عَزرا حداد، دراسة وتقديم: عبد الرحمن الشيخ، طبعة المجمع الثقافي، أبو ظبي٢٠٠٢م)، ص٢٥٢.

(٨٤) المدجن (عبد الله بن الصباح: **رحلة المدجن الأندلسي المعروفة بـ "أنساب الأخبار وتذكرة الأخيار"** (تحرير وتعليق محمد بنشريفة، الطبعة الأولى، دار أبي رقراق، الرباط ٢٠٠٨م)، ص١٩٠.

(٨٥) عبد الحميد يونس: **مجتمعنا** (سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٨م)، ص١١٤.

(٨٦) للمزيد انظر/ عمرو عبد العزيز منير: **الحضارة المصرية القديمة بين المعتقدات السحرية والأساطير العربية** (مكتبة النافذة، القاهرة ٢٠٠٩م)، ص٧٨.

(٨٧) هناك العديد من الخرافات الغريبة قد نشأت حول موضوع عتبات الأبواب في كل العصور القديمة والحديثة، والتي نلمح لها أثرا في مدونات التوراة على لسان (يهوه): "وفي ذلك اليوم أعاقب كل الذين يقفزون فوق العتبة، الذين يملأون بيت سيدهم ظلمًا وغشاء "[سفر صفينا، الإصحاح الأول، آية ٩]، ويبدو من هذا التصريح، أن من يتخطى العتبة واثبًا يرتكب إثما يستحق عليه غضب الربّ، شأنه شأن إثم الخداع والغش. وتعتقد بعض الشعوب أن الأعتاب تسكنها الأرواح، وربما كان هذا الاعتقاد في حد ذاته كافيًا لتفسير الإحجام عن وطء العتبة وأن الأرواح التي تستقر عند الأعتاب هي أرواح الموتى وبناء على ذلك فإن الجو السحري الذي أحاط بالأعتاب في الخيال الشعبي جعله يخلق عادة حمل العروس فوق العتبة يوم الزفاف أو ان تخطى العروس العتبة دون أن تمسسها قدماها وهو حذر ينتشر بين كثير من الشعوب. (جيمس فريزر: **الفولكلور في العهد القديم (التوراة)**، ص٦٢٥ ومن المحتمل أن تلك المعارضة الشديدة للمس الأعتاب- فيما يبدو- أنها ترتكز على اعتقاد ديني في أن هناك خطرًا يستكن في الأعتاب، وربما كان هذا الاعتقاد في حد ذاته كافيًا لتفسير الإحجام عن وطء العتبة بالأقدام أو الجلوس فوقها وربما نلمح أثر ذلك في الأغاني الشعبية المصرية التي تؤديها الأمهات للطفل عند محاولته الأولى ممارسة الأنشطة الإنسانية الهامة لأول مرة في حياته كالمشي والكلام فتقول: "تاتا خَطِّي العتبة**تاتا حابه حابه". وتمسك الأم بيدي طفلها تحاول أن تجعله واقفًا ليخطو خطواته الأولى ممسكًا بها ومعتمدًا عليها كي يتخطى العتبة دون أن يطأ أو [ يدوس] عليها. للمزيد انظر/ عمرو عبد العزيز منير: **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين المسلمين** (دار عين للدراسات والبحوث، القاهرة ٢٠٠٨)، ص١٤٥؛ الحضارة المصرية القديمة، ص٧٨.

(٨٨) علي السيد علي: **القدس في العصر المملوكي**، ص٢٦٧.

(٨٩) **الأنس الجليل**: ج٢، ص٤٠٧. ٤٠٨؛ ابن الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمن بن على): **فضائل القدس**، ص٨٩.

(٩٠) مجير الدين، **الأنس الجليل**، ج١، ص٢٨.

(٩١) عبد الفتاح رواس قلعة جي: "**رموز وأساطير في الموروثات الشعبية**"، مجلة التراث العربي، العدد ٦٨، دمشق ١٩٩٧.

(٩٢) سراج الدين بن الوردي (ت.٨٦١هـ): **عجائب البلدان من خلال مخطوط خريدة العجائب وفريدة الغرائب** (تحقيق: أنور زناتي، القاهرة د.ت)، ص٥١.

(٩٣) مجير الدين الحنبلي: **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج٢، ص٥٧.

(٩٤) القزويني: **آثار البلاد**، ج١، ص١٥٢.

(٩٥) ناصر خسرو علوي: **سفرنامة**، ص٦٨.

(٩٦) **الأنس الجليل**، ج٢، ص٢٩.

(٩٧) - راجع سفر التكوين _ الإصحاح الثاني والثالث؛ محمد خليفة حسن: **الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم**، (عين للدراسات، القاهرة ١٩٩٩)، ص١٣٨؛ كارم محمود عزيز: **الأسطورة فجر الإبداع الإنساني**، سلسلة الدراسات الشعبية، العدد ٦٦، القاهرة ٢٠٠٢، ص٤٢١؛ عمرو عبد العزيز منير: **الحضارة المصرية القديمة**، ص٨٩.

(٩٨) سليم المبيض: **ملامح الشخصية الفلسطينية**، ص٧٢.

(٩٩) عبد الفتاح رواس قلعة جي: **رموز وأساطير في الموروثات الشعبية**، ص٤٥.

(١٠٠) **الأنس الجليل**: ج٢، ص٥٩.

(١٠١) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص٩٨.

(١٠٢) المقدسي: مصدر سابق، ص١٨٥.

(١٠٣) مجير الدين الحنبلي: مصدر سابق، ج١، ص١٢٨.

(١٠٤) على السيد على: مرجع سابق، ص٢٦٢.

(١٠٥) عبد الله بن الصباح: **الرحلة**، ص١٨٩.

(١٠٦) سليم عرفات: مرجع سابق، ص٦٧.

(١٠٧) للمزيد: راجع/ سليم عرفات المبيض: مرجع سابق، ص٧٧ – ٧٩.

(١٠٨) راجع ما ذكره: أحمد شمس الدين الحجاجي: **النبوءة أو قدر البطل في السيرة الشعبية العربية** (سلسلة الدراسات الشعبية، القاهرة ٢٠٠١م)، ص٣٣، ٣٤.

(١٠٩) أحمد رشدي صالح: **الأدب الشعبي** (سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٢م)، ص١٣٧-١٣٨.

(١١٠) عبد الفتاح رواس قلعة جي: مرجع سابق، ص٥٥.

(١١١) **التعميد**: هو أول الطقوس المسيحية وأهمها على الإطلاق، فبدونه لا يمكن أداء باقي الطقوس الأخرى فهو شرط أساسي للخلاص ودخول ملكوت الرب طبقًا لكلمات عيسي ابن مريم ﷺ: «ما من أحد يمكنه أن يدخل ملكوت الله إلا إذا ولد من الماء والروح» (يوحنا ٣:٥) ويجري أثناء التعميد تجديد روح المولود من خلال غمره في الماء ثلاثا باسم الأب والابن والروح القدس وبذلك يكون قد توحد مع المسيح وهيئة الكنيسة ويجب تعميد المواليد في أسرع وقت ممكن بمجرد بلوغهم ثمانين يوما للبنات وأربعين يوما للغلمان، وبعد غمر المولود في الماء ثلاثا ترسم شارة الصليب اثنين وثلاثين مرة بالزيت على بشرة المولود ذكرا كان أم أنثى. انظر/عمرو عبد العزيز منير: **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين**، ص٢١١.

(١١٢) لعلنا نلحظ أن الزيت يُعَدّ طقسًا أساسيًا ذا وظيفة تطهيرية في أحد الأعياد التي تسمى عيد الحنكة إذ يقول القلقشندي في صبح الأعشى/ ج١: "عيد الحنكة وهو ثمانية أيام يوقدون في الليلة الأولى من لياليه على كل باب من أبوابهم سراجا وفي الليلة الثانية سراجين وهكذا إلى أن يكون في الليلة الثامنة ثمانية سرج وهم يذكرون أن سبب اتخاذهم لهذا العيد أن بعض الجبابرة تغلب على بيت المقدس وفتك باليهود وافتض أبكارهم فوثب عليه أولا كهانهم وكانوا ثمانية فقتله أصغرهم وطلب اليهود زيتا لوقود الهيكل فلم يجدوا إلا يسيرا وزعوه على عدد ما يوقدونه من السرج على أبوابهم في كل ليلة إلى تمام ثمان ليال فاتخذوا هذه الأيام عيدا وسموه الحنكة ومعناه التنظيف لأنهم نظفوا فيه الهيكل من أقذار شيعة الجبار وبعضهم يسميه الرباني".. انظر/ عمرو عبد العزيز منير: **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين**، ص٢١١

(١١٣) علي السيد علي: **القدس في العصر المملوكي**، ص٢٦١.

(١١٤) سليم المبيض: **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص٢٠٨، ٢٠٩.

(١١٥) عبد الفتاح رواس قلعة جي: مرجع سابق، ص٥٦.

(١١٦) عبد الفتاح السيد الطوخي: **قدرة الخلاق في علم الأوفاق** (المكتبة الثقافية، بيروت١٩٩٢م)، ص١٤.

(١١٧) عبد الفتاح رواس قلعة جي: مرجع سبق ذكره، ص٥٦.

(١١٨) سليم المبيض: مرجع سابق، ص١٦٣.

(١١٩) على السيد على: مرجع سابق، ص٢٦٢

(١٢٠) مجير الدين الحنبلي: **الأنس الجليل**، ج١، ص١٩١.

(١٢١) عبد الفتاح رواس قلعة جي: **رموز وأساطير في الموروثات الشعبية**، ص٥٦.

(١٢٢) أحمد شمس الدين: **النبوءة** (سلسلة الدراسات الشعبية، العدد ٥٧، القاهرة ٢٠٠١)، ص٢١.

(١٢٣) روجيه جارودي، **فلسطين أرض الرسالات السماوية**، (دمشق، ١٩٨٨)، ص ١١٩.

(١٢٤) مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل**، ج١، ص٢٩.

(١٢٥) ابن الجوزي: **المنتظم في التاريخ**، ج١، ص١٦.

(١٢٦) (عاش ابن سيرين في القرن الرابع الهجري . العاشر الميلادي . وهي مرحلة تاريخية مفعمة بالأحداث والتناقضات والمآسي تميزت بتسلط البويهيين وتخاذل العباسيين وبانقسام المجتمع العربي الإسلامي إلي دويلات متنافرة بحكم المتخاذلين والمغامرين، وفزع الناس إلي ابن سيرين ليفسر لهم أحلامهم حسب مستلزمات الشريعة السمحاء ولقد أعطي ابن سيرين دورا مميزا للبيئة في تفسير الأحلام، يقول ابن سيرين (وما كان له طبع في الصيف، وطبع في الشتاء، عبر عنه في كل حين يري فيه الطبع وقته وجوهره في ذلك الوقت، كالشجر والثمر والبحر والنار والملابس والمساكن والحيات والعقارب وما كان له طبع بالليل وطبع بالنهار عبرّ عنه في رؤية الليل بطبعه، وفي رؤية النهار بعادته، كالشمس والقمر من كانت له في الناس عادة لازمة من المرئيات، في سائر الأزمان، أو في وقت منها دون وقت، ترك فيها، وعادته التي عوده ربه تعالي، كالذي اعتاد إذا أكل اللحم في المنام أكله، وإذا رأي الدرهم دخلت عليه أفاد مثلها في اليقظة، وإذا رأي الأمطار رآها في اليقظة، أو يكون عادته في ذلك وفي غيره علي ضده وعلي خلاف ما في الأصول) (**تفسير الأحلام الكبير**، لابن سيرين، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص:٨)

(١٢٧) محمد بن سيرين: **منتخب الكلام في تفسير الأحلام** (طبعة مكتبة دار الإسلام، القاهرة، د.ت).

(١٢٨) ضياء الدين المقدسي، **فضائل بيت المقدس**، (تحقيق مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، ص ٧، وانظر: محمد حسن شراب، **بيت المقدس والمسجد الأقصى**، دمشق ١٩٩٤)، ص٨٣.

(١٢٩) عارف باشا العارف، **القدس**، (دار المعارف بمصر، دون تاريخ)، ص ٤٤، ٤٥. شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٥٦ وما بعدها.

(١٣٠) الواقدي، **فتوح الشام**، الجزء الأول، بيروت دار الجيل، دون تاريخ، ص٢٢٩.

(١٣١) القاضي مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، قسم أول (نسخة في المكتبة الوطنية بحلب)، قسم أول، ص ٢٣٧.

(١٣٢) ارمسترونغ، **القدس**، ترجمة نصر/فاطمة، وعناني/ محمد، مصر، سطور، ص ٣٨٩.

(١٣٣) د. إسحاق موسى الحسيني: **عروبة بيت المقدس**، مركز أبحاث منظمة التحرير، بيروت ١٩٦٩، ص ٥٠.

(١٣٤) عبد العزيز الدوري، "**فكرة القدس في الإسلام**"، مجلة شؤون عربية، بيروت، عدد ٢٤، ١٩٨٣، ص ١٤١؛ شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٧٥.

(١٣٥) الإمام المنذري، **الترغيب والترهيب**، ج٤، حققه مصطفى محمد عمارة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٦٩، ص٥٩. ٦٣ حيث يجمع ثمانية عشر حديثًا من فضائل الشام.

(١٣٦) الدوري، مصدر سابق، ص ٤٧. ١٤٨.

(١٣٧) الحنبلي، مصدر سابق، ص ٤٧. ١٤٨.

(١٣٨) شهاب الدين أبو محمد بن تميم المقدسي: مصدر سابق، ص ٢٤١.

(١٣٩) الدوري، مصدر سابق، ص ١٤٣. ١٤٤.

(١٤٠) نبيه العاقل، **الموسوعة الفلسطينية**، الجزء الثاني، المجلد ثاني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٩٠، ص٣٢٥/٣٢٦.

(١٤١) مارغريت فان برشيم وسلاوغ أوري، **القدس الإسلامية** (تعريب د. عطا الله وهبه والدكتور سامي حسن والدكتور شوقي شعث، دار الشام، دمشق ١٩٩٤)، ص ٥٣.

(١٤٢) أرمسترونغ، مصدر سابق، ص ٤٠٣.

(١٤٣) مارغريت فان برشيم، ص ٨٣.

(١٤٤) جورج مارسيه، **الفن الإسلامي**، (ترجمة عفيف بهنسي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨)، ص ٣٥. ٣٦؛ شمس الدين الكيلاني مرجع سبق ذكره، ص١٩٧.

(١٤٥) فان برشيم وأروبي، مصدر سابق، ص ٨٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٤٧) شراب، مرجع سابق، ص ٣٥١.

(١٤٨) الحنبلي، ج١، ص ٢٤٩، وشهاب الدين المقدسي، ص ٣٤٥/ ٣٤٦.

(١٤٩) شهاب الدين المقدسي، مصدر سابق، ص ٣٤٠، ص١٨١.

(١٥٠) الدوري، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(١٥١) العاقل، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(١٥٢) شراب، مرجع سابق، ص ٢٨٦. شمس الدين الكيلاني: مرجع سابق، ص٧٨.

(١٥٣) شمس الدين السيوطي، **اتحاف الأخصى بفضائل المسجد الأقصى**، القسم الثاني ص ١٨٢.

(١٥٤) الطبري ج ٨/ص ٦٥٧.

(١٥٥) الدوري. مرجع سابق، ص ١٤٩، وشراب: مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٧.

(١٥٦) أرمسترونغ: مرجع سابق ص ٤١٦. ٤١٧.

(١٥٧) كانت الرحلة الخياليّة الشعبية في الملاحم وسيلة للإنسان القديم للوصول إلى عالم الموتى المجهول تارة، ويستشرف من خلالها الرحّالة آفاق المستقبل وغامض الغيب تارة أخرى، كما تبدو الرحلة الخياليّة صورة معكوسة للحياة الاجتماعية في عصر صاحب الملحمة. ثمّ جاء الإسلام فأعطى المسلمين تصوّرًا غنيًا وعميقًا عن اليوم الآخر، وهو حقّ وصدق، كما أغنى خيالهم، وأشبع نفوسهم، وأراح أرواحهم بحديث الإسراء والمعراج، وكان الاعتقاد به ركنًا من أركان الإيمان لديهم، ولذلك استقر في نفوسهم وأشبع لديهم الرغبة في معرفة العالم الآخر. ولهذا كلّه لم يظهر نصّ أدبي يتصوّر الرحلة إلى العالم الآخر إلاّ في عصور متأخرة، ولعلّ أول ما ظهر في هذا المجال هو قصة الإسراء والمعراج التي توسّعت في حديث الرسول عن الإسراء والمعراج، وهي نصّ شعبيّ نسب إلى ابن عباس رضي الله عنهما. انظر/ محمد الصالح سليمان: **الرحلات الخيالية** (منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٠م)، ص١٣.

(١٥٨) كارين أرمسترونغ: **القدس**، ص ٣٨٠.

(١٥٩) الإمام الغزالي، أبو حامد (٥٠٥ هـ): **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، بيروت، دمشق دار الفكر، ١٩٩٤، ص ٦٤.

(١٦٠) الأنس الجليل: مصدر سابق ج١، ص١٢٢_١٢٥؛ القزويني: **آثار البلاد**، ج١، ص٢٢٠؛ شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص١٧٩؛ الأبشيهي: (شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتحي الأبشيهي المحلي) (٧٩٠-٨٥٠هـ): **المستطرف في كل فن مستظرف**، جزآن، الطبعة لأخيرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٢م، ج٢، ص١٩٩.

(١٦١) ناصر خسرو علوي: **سفرنامة**، ص ٨٠.

(١٦٢) الأنس الجليل: مصدر سابق، ج١، ص١٢٢_١٢٥.

(١٦٣) سعد الخادم: **الفن الشعبي والمعتقدات السحرية** (سلسلة الألف كتاب، العدد ٤٨٨، القاهرة ١٩٦٤م)، ص٧٢.

(١٦٤) البوني (أحمد بن علي بن يوسف البوني) (ت٦٢٢هـ): **شمس المعارف الكبرى المسمى شمس المعارف ولطائف العوارف**، (أربعة أجزاء، مكتبة جمهورية مصر العربية، القاهرة بدون تاريخ)، ص٢٥٦.

(١٦٥) عبد الله بن الصباح: مصدر سابق، ص ١٩٠.

(١٦٦) من الطريف أن الخليفة العباسي العاشر المتوكل على الله، أعطى لكل ملة دينية لونًا خاصًا بها؛ فالمسلمون لهم اللون الأبيض دلالة على الفطرة، والنصارى لهم اللون الأزرق دلالة على السماء حيث رفع النبي عيسى عليه السلام، والمجوس لهم اللون الأحمر دلالة النار، أما اليهود فقد خصص لهم اللون الأصفر دلالة الذهب من شدة حبهم له وتعلقهم به وفي الموروث الشعبي اليهودي أن البقرة الصفراء ستكون مقدمة لمجيء العصر المشيحاني. راجع/ جمال البدري: **اليهود وألف ليلة وليلة** (الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة ٢٠٠٠)، ص٩٤.

(١٦٧) جمال البدري: مرجع سابق، ص٩١ - ٩٥.

(١٦٨) شهاب الدين أبي محمود المقدسي: مصدر سابق، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(١٦٩) عبد الله بن الصباح: مصدر سابق، ص١٨٩.

(١٧٠) أبو حنيفة الدينوري: **"الأخبار الطوال"** (طبعة مكتبة زاد المسلم، القاهرة دون تاريخ)، ص٨.

(١٧١) **الأنس الجليل**، ج١، ص١٢٧؛ شهاب الدين المقدسي: **مثير الغرام**، ص١٨٣.

(١٧٢) **الأنس الجليل**، ج٢، ص١٢٥؛ شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص١٧٩.

(١٧٣) **قصة فيروز شاه**: المجلد الأول، مطبعة عبد الحميد حنفي سنة ١٣٦٦هـ.

(١٧٤) سليمان حسن: **الرموز التشكيلية**، ص٣٣.

(١٧٥) أحمد النعيمي: **الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام**، ص ١٨٠.

(١٧٦) سليم عرفات المبيض: مرجع سابق، ص٥٨، ٥٩.

(١٧٧) نفسه، ص ٦٠.

(١٧٨) مجير الدين الحنبلي: **الأنس الجليل**، ج٢، ص١٥.

(١٧٩) القزويني: **آثار البلاد**، ج١، ص١٤٩.

(١٨٠) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق. وأيضًا ضياء الدين المقدسي. مصدر سابق. ص ٤٤، ٤٥.

(١٨١) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق. ص ٧٤.

(١٨٢) **الأنس الجليل**، ج١، ص١٦٧؛ النابلسي: **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، ص٤٤.

(١٨٣) عارف العارف: **المفصل في تاريخ القدس** (الجزء الأول، الطبعة الخامسة، مكتبة المعارف، القدس، ١٩٩٩م)، ص ٤٤٠.

(١٨٤) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص٢٦٢.

(١٨٥) أحمد النعيمي: **الأسطورة في الشعر العربي**، ص١٦٥؛ لطفي حسين سليم: **الأسطورة والإسرائيليات** (سلسلة الدراسات الشعبية، العدد ٥٢، القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ١٣٤.

(١٨٦) وتتضمن هذه الملحمة رحلتين، الأولى رحلة جلجامش مع أنكيدو إلى جبال الأرز وقتلهما إله الشرّ، ثمّ رحلة جلجامش وحده بعد موت صديقه أنكيدو إلى عالم الموتى وركوبه البحار والمحيطات وعودته بزهرة الخلود ثمّ نزوله إلى البئر والتهام الأفعى تلك الزهرة. وتمثّل الرحلة الأولى صراع الإنسان مع قوى الشرّ كما تمثّل الرحلة الثانية بحث الإنسان عن سرّ الحياة وصراعه مع

الموت ذلك المجهول. لقد كانت رحلة جلجامش تعبيرًا عن توق الإنسان إلى المعرفة وكشف المجهول ومحاولته معرفة سرّ الحياة والخلود. والقضاء على قوة الموت والفناء

(١٨٧) محمد خليفة حسن: **الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم**، ص ٩٠، ص ٩١.
(١٨٨) رحلة بنيامين، مصدر سابق، ص٢٥٤.
(١٨٩) للمزيد عن أبعاد علاقة السير الشعبية بالحوادث التاريخية راجع ما كتبته الدكتورة نبيلة إبراهيم: **من نماذج البطولة الشعبية في الوعي العربي** (طبعة ندوة الثقافة والعلوم، دبي ١٩٩٣م)، ص١٤٤.
(١٩٠) اعتمدنا هنا على الملخص الرائع الذي قدمته الدكتورة نبيلة إبراهيم لسيرة سيف بن ذي يزن في كتابها، **من نماذج البطولة الشعبية**، ص١١٨، وما بعدها؛ كذلك تصفحنا للسيرة الشعبية سيف بن ذي يزن، طبعة مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة ١٩٩٩.
(١٩١) شهاب الدين المقدسي: **مثير الغرام**، ص٢٢٨.
(١٩٢) الطبري: **تاريخ الطبري**، ج١، ٣٥٦.
(١٩٣) **الأنس الجليل**، ج٢، ص٦١.** الرواية قد تعكس بعض ملامح تضمنتها أفكار أقدم ترتبط بالعبادات الطوطمية والطقوس الخاصة بها، فلم يكن تقديس الأشجار بين العرب . قبل الإسلام . بأقل من تقديس الأصنام والجبال والآبار، ذلك لاعتقادهم أن هذه الأشجار فيها أيضا "قوى روحية" كامنة فيها وأن لهذه القوى أثرًا خطيرًا في حياتهم، ويبدو أن الاعتقاد بوجود الأرواح أو الحياة في الأشجار كان مقصورًا على أنواع بعينها مردها إلى ضخامة هذه الأشجار وقوتها وثمرها الكثير أو نفعها. نوري حمودي القيسي: **الطبيعة في الشعر الجاهلي**. (الطبعة الأولى، دار الإرشاد، بيروت ١٩٧٠م)، ص٦٩.
(١٩٤) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص١٤٧؛ مجير الدين الحنبلي: مصدر سابق، ج١، ص١١٩.
(١٩٥) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص١٨٤؛ مجير الدين الحنبلي: مصدر سابق، ج١، ص٢٥٦.
(١٩٦) عبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣هـ): **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية** (طبعة جريدة مطبعة الإخلاص، القاهرة ١٩٠٢م)، ص٤٧، ٤٧.
(١٩٧) **الحضرة الأنسية**، ص٢٠.
(١٩٨) ناصر خسرو علوى: **سفرنامة**، ص٦٨.
(١٩٩) الحنبلي: **الأنس الجليل**، ج٢، ص٦٢.
(٢٠٠) المقدسي: **أحسن التقاسيم**، ص٨٩.
(٢٠١) المقدسي: **أحسن التقاسيم**، ص٤٣.
(٢٠٢) **سفر نامة**، ص٦٧.
(٢٠٣) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص١٨٤؛ مجير الدين الحنبلي: مصدر سابق، ج١، ص١٤.
(٢٠٤) للمزيد عن عناصر الاختفاء في النصوص العربية راجع، شعيب حليفي: **الرحلة في الأدب العربي**، ص٤٥٤ وما بعدها.
(٢٠٥) شهاب الدين المقدسي: **مثير الغرام**، ص٢٤٢.
(٢٠٦) **الأنس الجليل**، ج٢، ص١٩.
(٢٠٧) شهاب الدين المقدسي: مصدر سابق، ص٢٥٥.
(٢٠٨) **الأنس الجليل**، ج٢، ص٢٣٦؛ شهاب الدين المقدسي: **مثير الغرام**، ص٢٥٦.
(٢٠٩) **مثير الغرام**، ص٢٥٩.
(٢١٠) نفسه، ص٢٤٧.
(٢١١) **الأنس الجليل**، ج١، ص٢٣٨.
(٢١٢) نفسه، ج١، ص٢٣٩.
(٢١٣) نفسه، ج١، ص٢٤٠.
(٢١٤) الإبشيهي: **المستطرف**، ج٢، ص٢٥٧.
(٢١٥) المقدسي: **أحسن التقاسيم**، ص٩٨.
(٢١٦) مجير الدين الحنبلي: **الأنس الجليل**، ج١، ص١١٩؛ ابن الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمن بن على): **فضائل القدس** (تحقيق جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م)، ص٧٩.
(٢١٧) للمزيد حول أثر النبي سليمان في الأساطير العربية. انظر فاضل الربيعي: **الشيطان والعرش رحلة النبي سليمان إلى اليمن** (دار رياض الريس، بيروت ١٩٩٦م).
(٢١٨) سعد الخادم: مرجع سابق، ص٧٧.
(٢١٩) **تفسير الأحلام وتعطيره وتعبيره**، مصدر سابق، ص٦١٣.
(٢٢٠) سعد الخادم: مرجع سابق، ص ٨٠ - ٨١.
(٢٢١) نفسه، ص٨٢.
(٢٢٢) عبد الفتاح الطوخي: **سحر الكهان في حضور الجان** (مكتبة الجمهورية، القاهرة د.ت)، ص١٣٠.
(٢٢٣) نفسه، ص١٣١.
(٢٢٤) المسعودي: **مروج الذهب**، ج٤، ص ٩٥.
(٢٢٥) انظر: سهير القلماوي، **ألف ليلة وليلة**، (تقديم: جابر عصفور، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٧م)، ص١٦٠.
(٢٢٦) ابن سيرين: مصدر سابق، ص٥٨٩.
(٢٢٧) سليمان محمود حسن: **الرموز التشكيلية في السحر الشعبي** (سلسلة آفاق الفن التشكيلي، هيئة قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٩م، ص١٧١.
(٢٢٨) **الأنس الجليل**: مصدر سابق، ج١، ص١١٩.
(٢٢٩) سليمان حسن: **الرموز التشكيلية في السحر الشعبي**، ص ١٦٠.
(٢٣٠) قاسم عبده قاسم: **بين التاريخ والفولكلور**، ص ٧٢.
(٢٣١) للمزيد حول فكرة كون الأسطورة مصدرًا معتمدًا من مصادر التاريخ راجع الدراسة التأسيسية لمجموعة من الباحثين تحت عنوان "**الأسطورة توثيق حضاري**" (مطبوعات جمعية التجديد الثقافية، البحرين ٢٠٠٥م)
(٢٣٢) راجع ما كتبه طارق البشري: **عن القدس وفلسطين** (حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة ١٩٩٩م)، ص٤١.
(٢٣٣) ابن الجوزي: **المنتظم في التاريخ**، ج١، ص٢١.
(٢٣٤) **رحلة المدجن**، مصدر سابق، ص١٩٤.




www.kanhistorique.org